

مركز دراسات الوحدة العربية

موسوعة الحركات الإسلامية

في الوطن العربي وإيران وتركيا

الدكتور أحمد الموصللي



مركز دراسات الوحدة العربية

موسوعة الحركات الإسلامية

في الوطن العربي وإيران وتركيا

الدكتور أحمد الموصللي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الموصللي، أحمد

موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا/ أحمد الموصللي.

٤٩١ ص.

ببليوغرافية: ص ٤١٣ - ٤٩١.

ISBN 9953-82-034-1

١. الحركات الإسلامية - موسوعات. أ. العنوان.

297.803

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

عنوان الكتاب بالإنكليزية

Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey
(Lanham, MA; London, Scarecrow Press, 1999)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥

المحتويـــات

ملاحظات إلى القارئ

إنّ غرض هذه الموسوعة التاريخية والسياسية والاجتماعية هو تزويد القارئ بالمعلومات الضرورية والمناقشات التحليلية للأفكار الأساسية والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الخاصة بالجماعات والحركات الأصولية الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي في العالم العربي وإيران وتركيا. وكذلك تزوده بالمعلومات الضرورية عن زعماء ومؤسسي ومثقّفي ومفكري وأعضاء تلك الحركات والجماعات. وتميل الموسوعة إلى التركيز أكثر على الحركات والجماعات والزعماء والقادة الأكثر حداثة، كما أنّها لا تهمل الحركات والجماعات والزعماء والقادة الأقدم.

وتقدم الموسوعة أيضاً المداخل التحليلية المفصلة للأفكار والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الأساسية والمحورية التي تحدد ماهية الأصولية الإسلامية، مثل الشورى والحاكمية والجهاد وعالمية الإسلام وجاهلية العالم. كما تُرجع مداخل الموسوعة القارئ إلى مواد أخرى من أجل التوسع في بحث موضوع معين ومن أجل عدم تكرار شرح خطاب معين أو عقيدة أو حركة ما. كما أن أغلب المادّة الفكرية مرتبط بعضها ببعض؛ ويتوقف، في أكثر الحالات، على شرح مفاهيم أخرى. وعند الضرورة، تفرق الموسوعة بين الإسلاميين المعتدلين والمتشددين من أجل تجنب التشويش والتعميم. إذ إنه من الضروري الإلمام بالاختلافات السياسية والفكرية الأساسية بين الإسلاميين إن من ناحية بناء خطاباتهم الأيديولوجية أو سلوكهم السياسي.

والأكثر أهميّة، أنه لا يتم شرح المداخل من وجهة نظر إسلامية عامة أو تقليدية أو كما يفهمها أكثر المسلمين المعاصرين اليوم، بل تُشرحُ طبقاً لوجهات نظر الأصولية الإسلامية. وهكذا، عندما توضح الموسوعة مفاهيم

الفلسفة أو الغرب أو الشريعة الإسلامية أو الشورى أو الجهاد، فهذه وجهات نظر الأصولية، وليست الرؤية التقليدية أو الإصلاحية الدينية والثقافية والسياسية، مع عدم وجود أي محاولة لمقارنة اختلاف وجهات نظر الأصولية عن تلك التقليدية. وتتركز الشروحات في هذه الموسوعة على أهداف وتبريرات وتطوّرات الإيديولوجيات الأصولية الإسلامية بالإضافة إلى إعادة تفسير الأصوليين للعديد من الأفكار كالحرية أو الأعمال كالثورة. لذا، تغطّي الموسوعة كلّ الأفكار والمبادئ والمجالات التي تميّز الأصولية الإسلامية عن الأطروحات الإسلامية الحديثة الأخرى مثل الإصلاحية والتحديثية.

علاوةً على ذلك، يمكن اعتبار بعض المداخل غير 'أصولية' تماماً لكنها مشمولة في الموسوعة بسبب صلتها بالأصولية الإسلامية أو أهميتها. مثل هذه المداخل تتضمّن، على سبيل المثال، نصر حامد أبو زيد وسلمان رشدي. بعض المداخل الأخرى لا تتعلّق بالبلدان العربية أو إيران أو تركيا لكنها مشمولة في الموسوعة بسبب تأثيرها في حركات الأصولية الإسلامية في هذه البلدان، مثل هذه المداخل تتضمّن، على سبيل المثال، أبو الأعلى المودودي، المفكّر والناشط الأصولي الباكستاني البارز.

إن جميع المداخل مرتبة حسب الأبجدية العربية، ولا تدخل أل التعريف في هذا الترتيب. على سبيل المثال، للبحث عن جمال الدين الأفغاني، يجب أن يُبحث عن الاسم تحت (أفغاني) بحسب الترتيب الهجائي. كما أن قائمة المراجع قسمت إلى قائمة للمراجع العربية، وأخرى للمراجع الأجنبية واعتمد في القائمتين الترتيب الهجائي تيسيراً للطلب.

ومن ناحية المساحة التي تحتلها المداخل حول الحركات والجماعات والزعماء والمفكّرين، فإنها تتفاوت من مدخل إلى آخر. وهكذا، فالحركات الإسلامية الرئيسية، مثل الاخوان المسلمين، وحزب الله، والجبهة الإسلامية للإنقاذ، ومفكّرين وزعماء أصوليين رئيسيين مثل حسن البنا، وسّيد قطب، والإمام الخميني، وحسن الترابي يحتلون مساحات أكبر تتراوح بين بضع فقرات وبضع صفحات. أما المداخل التي تتكلم عن الجماعات والحركات الصغيرة، مثل حركة أمل الإسلامية أو العمائم السوداء أو التي ليست لها أهمية سياسية وثقافية كبيرة أو الزعماء أو المفكرين الأقل أهمية فيحتلون مساحات أقل، تقتصر على بضعة سطور وإلى القليل من الفقرات.

وتتضمّن الموسوعة تقريباً كلّ الشخصيات الرئيسية والثانوية للحركات الإسلامية بالإضافة إلى الأصوليين المستقلين المهمين. وتتضمّن الحركات والجماعات منظمات شرعية وغير شرعية ومشهورة وغامضة، والتي تتراوح في الحجم من بضعة أفراد إلى آلاف من الأتباع. وقد بذل جهد خاصّ لربط المداخل ذات العلاقة بعضها ببعض لكي يتمكن القارئ من تشكيل صورة أكثر شمولية للمادة التي تراجع. وضعت علامة (*) للدلالة على أن الحركة أو الاسم أو المفهوم الذي يسبق هذه الإشارة له مدخل خاص، كما وضعت علامة (**) للدلالة على أن الحركات أو الأسماء أو المفاهيم التي تسبق هذه الإشارة لها مداخل خاصة أيضاً. كما أن عناونين المداخل التي لها علاقة بموضوع معين تذكر في خاتمة المدخل تحت عبارة "راجع أيضاً"، وهي مرتبة بحسب أهميتها بالنسبة إلى المدخل الذي هو قيد الدرس.



أهم الأحداث ذات الصّلة

يهدف تاريخ الأحداث هنا إلى تزويد تواريخ الأحداث الأساسية والمهمة، والمرتبة زمنيًا، من أجل أن يقوم القارئ بمراجعة سريعة لتسلسل الأحداث التي لها علاقة بصعود الحركات الإسلامية عمومًا وتطور الحركات الأصولية الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا بشكل خاص. وليس المقصود بتاريخ الأحداث هنا أن يكون شاملاً وكاملاً، إلا بما يكفي لتضمين الأحداث التي لها شيء من التأثير في الأصولية الإسلامية وتشكلاتها. أما التواريخ والأحداث المذكورة هنا فموجودة في أغلبها في المداخل المختلفة. لذلك، فإن تاريخ الأحداث المذكورة هنا يعود إلى القرون التاسع عشر والعشرين والواحد والعشرين، ويتم التركيز بشكل أساسي على القرن العشرين، إذ ان غالبية الأحداث المباشرة التي شكّلت الحركات الإسلامية قد وقعت فيه.

القرن التاسع عشر

- **١٨٠٤** أسّس عثمان دان فوديو دولة سوكوتو الإسلامية في وسط السودان.
- **١٨٠٥** المدينة المنورة تسقط بيد ابن سعود بعد هزيمة الحامية التركية.
- **١٨٠٧** طائفة الدرقاوية تتمرّد علىّ الهيمنة التركية. وتونس ترفض هيمنة الجزائر العثمانية.
- **١٨١٣** مكة المكرمة والطائف تسقطان بأيدي القوات المصرية، والسعوديون يخرجون من الحجاز.
- **١٨١٤** وفاة ابن سعود.

● ١٨١٤ اغتيال الملك عثمان عاهل تونس بواسطة ابن عمه محمود.

● ١٨١٨ بناءً لأوامر الخليفة، قام محمد علي باشا بإطلاق سلسلة من الهجمات العسكرية على الأراضي الواقعة تحت السيطرة الوهابية. فوصل الى الدرعية وأسقط عاصمة التحالف الوهابي - السعودي.

● ١٨٢٨ روسيا تعلن الحرب ضدّ تركيا.

● ١٨٢٩ عقدت معاهدة أدريانوبل.

● ١٨٣٠ قوة فرنسية تنزل قرب الجزائر العاصمة، فتحتل الجزائر وتنهي الحكم التركي.

● ١٨٣٢ هزيمة الأتراك في معركة قونية على أيدي القوات المصرية.

● ١٨٣٤ تم الاعتراف بالأمير عبد القادر حاكماً للمنطقة التي يسيطر عليها في الجزائر من قبل الفرنسيين.

● ١٨٣٩ المصريون يهزمون تركيا لصالح العثمانيين في معركة نصيبين.

● ١٨٤٠ تحالف القوى الأوروبية يجبر مصر على ترك سوريا، والبريطانيون يحتلون عدن.

● ١٨٤٢ الأمير عبد القادر يطرد من الجزائر بواسطة الفرنسيين، فيذهب إلى المغرب.

● ١٨٤٧ استسلام عبد القادر للقوات الفرنسية، لكن فرنسا تنكث بوعدها وترسله أسيراً إلى فرنسا.

● ١٨٤٩ وفاة محمد علي باشا.

● ١٨٥٠ علي بن محمد (الباب) يعتقل وينفذ فيه حكم الإعدام من جانب الحكومة الإيرانية.

● ١٨٥٢ إطلاق الأمير عبد القادر من قبل نابليون الثالث، واستقراره في تركيا.

● ١٨٦٩ جمال الدين الأفغاني المنفي من أفغانستان يتوجّه إلى مصر.

● ١٨٧١ تونس تقر بهيمنة تركيا.

● ١٨٧٦ بريطانيا تشتري أسهم الخديوي إسماعيل في قناة السويس، فتمكّن من التدخل في الشؤون المصرية.

● ١٨٧٨ تركيا تسلّم قبرص إلى بريطانيا. وأدريانوبل تسقط تحت السيطرة الروسية.

● ١٨٧٩ نفي جمال الدين الأفغاني من مصر. وبعد عقد معاهدة برلين، تركيا تخسر معظم أراضيها في أوروبا.

● ١٨٨١ فرنسا تحتل تونس، والباي يقر بسيادة فرنسا كنتيجة لمعاهدة باردو. ومحمد أحمد يعلن نفسه المهدي في السودان.

● ١٨٨٢ مصر وُضعت تحت الاحتلال البريطاني.

● ١٨٨٣ وفاة الأمير عبد القادر في دمشق. وجمال الدين الأفغاني يبعد من مصر ويستقر في باريس.

● ١٨٨٥ محمد أحمد يعلن حكومة السودان حكومةً حرةً. المهدي يموت بعد خمسة أشهر من احتلال الخرطوم.

● ١٨٨٧ محمد عبده يطرد من مصر، فينضم إلى جمال الدين الأفغاني في باريس، ويصدران معاً مجلة **العروة الوثقى**.

● ١٨٩٥ ميرزا غلام أحمد من قاديان يدّعي النبُوة.

● ١٨٩٧ تم تأسيس المنظمة الصهيونية العالمية في بازل، سويسرا.

● ١٨٩٩ دولة المهدي تنهار، و البريطانيون يتشاركون مع المصريين في احتلال السودان.

● ١٨٩٩ محمد عبده يصبح مفتي الديار المصرية.

القرن العشرون

● ١٩٠١ عبد العزيز يدخل الرياض، والعائلة السعودية تستعيد السلطة فيتم لها السيطرة على أقاليم نجد، والحجاز، ومكة المكرمة، والمدينة، وجدة. القوات الفرنسية تحتل المغرب بالتدريج.

● ١٩٠٣ مجتمع الجامعة الإسلامية في لندن يؤسسه عبد الله السهروردي.

- ١٩٠٤ المغرب تصبح محميةً فرنسية.
- ١٩٠٥ بدء الحركة السلفية في باريس.
- ١٩٠٦ نشر الدستور الإيراني.
- ١٩٠٧ حركة تركيا الفتاة تبدأ في تركيا.
- ١٩١٢ حركة الإصلاح المحمدية تبدأ في أندونيسيا.
- ١٩١٤ تحت الحكم العثماني، تم تشكيل جمعيات قومية عربية سرية. بدء الحرب العالمية الأولى.
- ١٩١٦ العرب يطلقون ثورتهم ضدّ الإمبراطورية العثمانية بتحريضٍ من البريطانيين الذين وعدوا العرب بمملكة عربية. بدء الثورة العربية ضدّ الحكم العثماني. إتّفاقية سايكس بيكو تقسم الشرق الأوسط إلى دوائر نفوذ بريطانية وفرنسية.
- ١٩١٧ الحكومة البريطانية تعلن وعد بلفور الذي ينص على أنّ فلسطين ستكون وطناً قومياً لليهود.

  ـ لورانس العرب يقود الهجمات على سكة حديد الحجاز.
- ١٩١٨ البريطانيون وحلفاؤهم من العرب يهزمون العثمانيين. بريطانيا تقطع أوصال الامبراطورية العثمانية وتحتل فلسطين، وتبدأ على الفور حملة هجرة اليهود الأوروبيين إلى فلسطين. في ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر، تم توقيع الهدنة مع العثمانيين. وفي ١١ تشرين الثاني/نوفمبر، تنتهي الحرب العالمية الأولى. سوريا تصبح محميةً فرنسية.
- ١٩٢١ عبد الله بن حسين يصبح ملك شرق الأردن، وفيصل بن حسين يصبح ملكاً على العراق.
- ١٩٢٢ مصطفى كمال أتاتورك يلغي السلطنة العثمانية.
- ١٩٢٣ في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر، أعلنت جمهورية تركيا، ومصطفى كمال انتخب أول رئيس للجمهورية.
- ١٩٢٤ إلغاء الخلافة العثمانية. عبد العزيز بن سعود يفتح مكة المكرمة والمدينة ويوحّد نجد والحجاز.

● ١٩٢٥ رضا خان يستولي على الحكم في فارس ويؤسس لسلالة بهلوي. بديع الزمان سعيد النورسي يعتقل وينفى إلى قرية نائية في تركيا.

● ١٩٢٦ عبد العزيز ينصب نفسه ملكًا على نجد والحجاز.

● ١٩٢٧ وفاة سعد زغلول، الزعيم القومي المصري. تأسيس جمعية الشبان المسلمين في مصر.

● ١٩٢٨ إعلان تركيا دولة علمانية. حسن البنا ينشئ الإخوان المسلمين في مصر.

● ١٩٣٢ عصبة الأمم تمنح العراق استقلاله.

● ١٩٣٤ بدء الحرب بين الملك عبد العزيز والإمام اليمني يحيى.

● ١٩٣٥ الإخوان المسلمون في سوريا يظهرون بعدما عاد بعض الطلاب السوريين من مصر وأسّسوا عدة فروع في المدن المختلفة. تأسيس الجهاز السري للاخوان المسلمين في مصر.

● ١٩٣٦ أدت الهجرة اليهودية المتزايدة إلى اقتتال عربي - يهودي واسع الانتشار في فلسطين.

- تأسيس جمعية النساء المسلمات، الفرع النسائي للإخوان المسلمين، في مصر.

● ١٩٣٩ بدء الحرب العالمية الثانية.

● ١٩٤٠ تأسيس جمعية فدائيّ إسلام في إيران.

● ١٩٤١ قوات بريطانية وروسية تغزو إيران وتجبر رضا شاه على التنازل لمصلحة ابنه محمد رضا.

- مصطفى السباعي يؤسس "شباب محمد" في سوريا.

● ١٩٤٣ بدء الحملة الصهيونية العنيفة في فلسطين.

● ١٩٤٥ نهاية الحرب العالمية الثانية.

● ١٩٤٦ الأردن ولبنان وسوريا تحصل على الاستقلال من بريطانيا وفرنسا. تأسيس الإخوان المسلمين في الأردن.

- تأسيس الإخوان المسلمين في فلسطين. خروج الاخوان المسلمين في سوريا إلى العلن. تأسيس حركة التحرير الإسلامية في السودان.

● ١٩٤٧ قيام دولة باكستان في منطقة الأغلبية المسلمة في الهند.

● ١٩٤٨ قيام دولة إسرائيل. الجيوش العربية تخوض الحرب مع إسرائيل. مئات الآلاف من الفلسطينيين يجبرون على الخروج من فلسطين بفعل الضغط العسكري للمجموعات الإرهابية اليهودية مثل الإرغون، وليفي، والهاغانا.

- الاخوان المسلمون يعقدون المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في مكة المكرمة أثناء الحجّ.

● ١٩٤٩ اغتيال حسن البنا، زعيم الإخوان المسلمين.

● ١٩٥١ ليبيا تصبح دولة مستقلة. أغسطس/آب، الحزب الديمقراطي الإسلامي أسّس في تركيا من قبل رفعت أتيلهان.

- انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في كراتشي.

● ١٩٥٢ الملك فاروق، عاهل مصر، أجبر على التخلي عن العرش. وقيام الثورة الوطنية للضبّاط الأحرار، بقيادة البكباشي جمال عبد الناصر، وخروج "جماعة عباد الرحمن" في لبنان إلى العلن.

- تأسيس تقي الدين النبهاني لحزب التحرير الإسلامي في فلسطين.

● ١٩٥٣ وفاة الملك عبد العزيز. وكالة الاستخبارات المركزية تساعد في الانقلاب العسكري ضدّ الدّكتور محمد مصدق وتعيد شاه إيران الى الحكم.

- انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في القدس.

● ١٩٥٤ محاولة اغتيال جمال عبد الناصر بينما كان يخطب في حشد في الاسكندرية أدّت إلى توقيف آلافٍ من الإخوان المسلمين.

- حل الإخوان المسلمين في مصر.

- بداية حرب التحرير ضدّ الفرنسيين في الجزائر.

● ١٩٥٦ حل "جمعية العلماء المسلمين" في الجزائر.

- المغرب تصبح دولة مستقلة.

- تونس تصبح دولة مستقلة.

● **١٩٥٧** خلع باي تونس، والحبيب بورقيبة يصبح رئيساً للجمهورية. انعقاد المؤتمر المؤيد للجماعة الإسلامية في لاهور، باكستان.

● **١٩٥٨** في ١٤ يوليو/تموز، قاد الفريق عبد الكريم قاسم انقلاباً ضدّ الملك فيصل الثّاني ورئيس الوزراء، نوري السعيد، اللذين أعدما، وأصبح العراق جمهوريةً. انتفاضة من جانب المسلمين في لبنان انتهت بنزول جنود البحرية الأمريكية في بيروت.

● **١٩٦٠** أسس مهدي بازرجان ومحمود طالقاني حركة تحرير إيران.

● **١٩٦٢** الجزائر تصبح دولة مستقلة. وفاة إمام الزيدية أحمد حميد الدين في اليمن. ولي العهد الأمير البدر يخلفه ويتخذ لقب الإمام المنصور بالله محمد. قيام الثورة باليمن على حكم الإمامة وتدخل المصريين لمساعدة الثوار.

● **١٩٦٤** تأسيس منظمة العمل الإسلامي في كربلاء، العراق. إبعاد آية الله الخميني من إيران. حل جمعية النساء المسلمات في مصر. فتحي يكن وآخرون يؤسسون الجماعة الإسلامية في لبنان. حسن الترابي يؤسس جبهة الميثاق الإسلامي في السودان.

● **١٩٦٥** تأسيس مجاهدي خلق في إيران. محمد محمود الزبيري يؤسس حزب الله في اليمن ويقتل في السنة نفسها.

● **١٩٦٦** إعدام سيد قطب مع آخرين في مصر.

● **١٩٦٧** عبد الكريم الخطيب يؤسس الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية في المغرب.

٥-١١ حزيران/يونيو، حرب الجيوش العربية في مصر والأردن وسوريا ضد اسرائيل، إسرائيل تسيطر على الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى القدس الشرقية، وسيناء، ومرتفعات الجولان.

● **١٩٦٨** تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في العراق. المغاوير الإسرائيليون يفجرون ١٣ طائرة في مطار بيروت. إسرائيل تبرر الهجوم

باعتباره عملاً انتقامياً على هجوم الفدائيين الفلسطينيّين في أثينا. اختطف فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية طائرة لشركة الطيران الإسرائيلية، العال. تأسيس الاتحاد الإسلامي الدولي لمنظمات الطلبة أثناء الحجّ إلى مكة المكرمة.

● **١٩٦٩** آب/أغسطس ٢٩، اختطاف طائرة تي دبليو أي ٨٤٠ من إسرائيل إلى إيطاليا.

ـ خلع الملك إدريس السنوسي عاهل ليبيا بانقلاب بقيادة العقيد معمر القذافي.

ـ تأسيس عبد الكريم مطيع منظمة الشبيبة الإسلامية في المغرب.

ـ تأسيس شكري مصطفى لجماعة المسلمين، او جماعة التكفير والهجرة، في مصر.

● **١٩٧٠** وفاة الرئيس جمال عبد الناصر في مصر. تأسيس جمعية "الحفاظ على القرآن" في تونس.

ـ تأسيس نجم الدين أربكان لحزب النظام الوطني في تركيا. تأسيس عبد العزيز نعماني لحركة المجاهدين في المغرب. ١٦ أيلول/سبتمبر، فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية يختطفون خمس طائرات.

● **١٩٧١** الرّئيس أنور السادات يطلق سراح زينب الغزالي.

● **١٩٧٢** حل حزب النظام الوطني في تركيا.

ـ تأسيس نجم الدين أرباكان لحزب السلامة الوطني.

● ٩ نيسان/أبريل، وقوع مذبحة ميونخ في القرية الأوليمبية.

● **١٩٧٣** خلع الملك الأفغاني ظاهر شاه. وقوع الحرب بين الدول العربية وإسرائيل.

ـ نيسان/أبريل، دخلت قوّات خاصة إسرائيلية شققاً في بيروت وقتلت رمياً بالرصاص ثلاثة مسؤولين قياديين فلسطينيّين.

● **١٩٧٤** إعدام صالح سرية، زعيم تنظيم الفنية العسكرية.

● **١٩٧٦** أسر مروان حديد، زعيم الطلائع المقاتلة في سوريا، في

دمشق. منع حزب التحرير الإسلامي في الأردن. نيسان/أبريل، فرض وقف إطلاق النار على الجانبين اللبنانيين المتحاربين بدخول قوات عسكرية سورية بناء على طلب الرئيس اللبناني، سليمان فرنجية، وبموافقة جامعة الدول العربية.

ـ ٦ حزيران/يونيو، اختطفت مجموعة من فدائيي منظمة التحرير الفلسطينية طائرة من الخطوط الجوية الفرنسية (الرحلة رقم ١٣٩). اقتحم المغاوير الإسرائيليون الطائرة المخطوفة في عنتيبي، (أوغندا) فقتل جميع الرهائن والخاطفين.

● **١٩٧٧** تأسيس حسن الترابي للجبهة الإسلامية القومية في السودان. جماعة المسلمين في مصر تختطف وتقتل وزير الأوقاف السابق، محمود الذهبي. إعدام شكري مصطفى، زعيم جماعة المسلمين في مصر. العثور على علي شريعتي، المفكّر الإيراني، ميتاً في إنكلترا.

● **١٩٧٨** اختفاء الإمام موسى الصدر، زعيم حركة أمل اللبنانية، عندما كان في رحلة إلى ليبيا.

ـ كانون الثاني/يناير، انتفاضة في قم، إيران، انفجرت لدى الاحتجاج على نشر مقالة في صحيفة فيها إهانات لآية الله الخميني. في شباط/فبراير مظاهرات واضطرابات في تبريز إحياءً لليوم الأربعين على انتفاضة قم. آب/أغسطس، بعد المظاهرات في أصفهان، وبعد انتشار الاحتجاجات الوطنية، إستقالة حكومة أموزجار وتعيين حكومة جديدة برئاسة شريف إمامي. أيلول/سبتمبر، تحوّل صلاة عيد الفطر إلى احتجاجات ضدّ الحكومة؛ قتل عدد كبير من المتظاهرين على أيدي قوات الجيش في طهران، وهو ما أصبح معروفاً بيوم الجمعة الدموي. أكتوبر/تشرين الأول، الإمام الخميني يقرّر ترك العراق بعدما منعته الحكومة العراقية من مزاولة نشاطاته السياسية. ويتوجه إلى الكويت أولاً، لكن عندما رفضت تأشيرة دخوله استقرّ بشكل مؤقت في فرنسا؛ عدد من السجناء السياسيين بما فيهم آية الله منتظري وطالقاني خرجوا من السجن. تشرين الثاني/نوفمبر، مظاهرة الطلاب في طهران قمعت بقسوة على أيدي الجيش؛ وإحراق عدد من الأبنية الحكومية أثناء الاضطرابات في طهران. إنهيار حكومة شريف إمامي وسيطرة حكومة الفريق أزهري العسكرية.

ـ آذار/مارس، أكثر من ٣٠ راكباً في حافلة قتلوا على أيدي الفدائيين

الفلسطينيّين قرب تل أبيب؛ هاجمت إسرائيل مواقع منظمة التحرير الفلسطينية في جنوب لبنان واحتلّت شريطاً بعرض ١٠ كيلومترات شمال الحدود اللبنانية. حوالى ١٥٠٠ شخص قتلوا، وكانوا في الغالب لبنانيين و فلسطينيين مدنيين. قرار مجلس الأمن التابع للامم المتحدة رقم ٤٢٥ نصّ على انسحاب القوّات الإسرائيلية. وبدأت الأمم المتّحدة بتشكيل اليونيفيل، وهي قوّة لحفظ السلام، عدد أعضائها ٥٠٠٠ للمساعدة في إعادة سيطرة السلطة الرسمية اللبنانية.

ـ ١٧ أيلول/سبتمبر، أفضت اتفاقيات كامب ديفيد الى السلام بين مصر وإسرائيل؛ وافقت إسرائيل من حيث المبدأ على الحكم الذاتي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة.

● **١٩٧٩** توقيع اتّفاقية السلام المصرية الإسرائيلية. وتأسيس هادي المدرسي للجبهة الإسلامية لتحرير البحرين. وأسس محمد عبد السلام فرج جماعة الجهاد الإسلامي في مصر. وتنازل الرّئيس العراقي أحمد حسن البكر عن السلطة لصدام حسين.

ـ كانون الثاني/يناير، انهيار حكومة أزهري والشاه يعيّن شاهبور بختيار باختيارهم لتشكيل حكومة جديدة. الإمام الخميني يعلن عن تشكيل مجلس الثورة الإسلامية. ١٥ كانون الثاني/يناير، الشاه يترك إيران. شباط/فبراير، الإمام الخميني يصل إلى طهران فيحدث له استقبال شعبي هائل؛ مهدي بازرجان يعين رئيساً للحكومة المؤقّتة. الجيش يستسلم للقوات الثورية، وحكومة بختيار تسقط وتتولى الحكومة المؤقّتة الحكم. تأسيس الحزب الجمهوري الإسلامي. أغلبية الإيرانيين صوّتت لصالح الجمهورية الإسلامية وضد الحكم الملكي في استفتاء مزدوج. ١٤ شباط/فبراير، استولت مجموعة من الطلاب الثوريين الإسلاميين على سفارة الولايات المتحدة في طهران وأخذوا رهائن أمريكيين لمدة ٤٤٤ يوماً. أيار/مايو، اغتيال آية الله مطهري، رئيس مجلس قيادة الثورة الإسلامية. كانون الأول/ديسمبر، مسوّدة الدستور التي صادق عليها الشعب في استفتاء يصادق عليها الإمام الخميني. تأسيس الحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي في إيران من قبل مؤيدين لآية الله محمد شريعتمداري.

ـ ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر، مسلحون من طلاب الجامعة الإسلامية في

المدينة المنورة يحاولون إعلان أحد أفراد مجموعتهم على أنه المهدي، فيحتلون الحرم في مكة المكرمة لأسبوعين. ثلاثة وستّون من المتشددين الـ٣٠٠ أسروا، واستعادت السلطة السيطرة على المسجد، وتم تنفيذ حكم الإعدام بالذين ظلوا على قيد الحياة من الثائرين.

● **١٩٨٠** إعدام محمد باقر الصدر، زعيم حزب الدعوة، وأخته في العراق. هاجم الإسرائيليون المفاعل النووي العراقي. بدء الحرب العراقية - الإيرانية. حل الحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي في إيران، وآية الله محمد شريعتمداري وضع تحت الإقامة الإجبارية وجرد من كل ألقابه. الظهور العلني للجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة برئاسة فتحي الشقاقي.

- كانون الثاني/يناير، الانتخابات الرئاسية الأولى في إيران حملت أبا الحسن بني صدر الى سدة الرئاسة. آذار/مارس، الانتخابات العامة الأولى لمجلس الشورى الإسلامي (البرلمان). نيسان/أبريل، قطع العلاقات الثنائية مع الولايات المتّحدة. أيار/مايو، بدء الثورة الثقافية، مما أدّى إلى إغلاق كلّ الجامعات ومعاهد التعليم العالي الأخرى لسنتين. كانون الأول/ديسمبر، إنهاء احتلال سفارة الولايات المتحدة وإطلاق سراح الرهائن بعد احتجازٍ دام ٤٤٤ يوماً.

● **١٩٨١** اعتقال راشد الغنوشي، زعيم حركة الاتجاه الاسلامي في تونس، والحكم عليه بعشر سنوات في السجن إلا أنه أطلق سراحه في عام ١٩٨٤ بعفو رئاسي. حزيران/يونيو، بعد تصويت مجلس الشورى، يطرد الإمام الخميني بني صدر من الرئاسة. أكثر من ٧٠ سياسياً بمن فيهم آية الله بهشتي صاحب النفوذ الكبير يُقتلون في انفجار هائل في مقر الحزب الجمهوري الإسلامي. إدّعت منظمة مجاهدي خلق المسؤولية. تموز/يوليو، محمد علي رجائي انتخب رئيساً للجمهورية. آب/أغسطس، اغتيال رجائي ورئيس الوزراء في انفجار هائل في مكتب رئيس الوزراء أثناء اجتماع مجلس الأمن القومي؛ ادّعت منظمة مجاهدي خلق المسؤولية. هرب بني صدر إلى فرنسا. تشرين الأول/أكتوبر، الانتخابات الرئاسية الثالثة أفضت إلى انتخاب علي خامنئي رئيساً للجمهورية.

- حزيران/يونيو، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس ظهرت إلى العلن واعتقل ٩٣ من أعضائها.

ـ وفي ٦ تشرين الأول/أكتوبر، قاد ضابط في الجيش، خالد الإسلامبولي، مجموعة الجنود التي اغتالت الرّئيس أنور السادات أثناء استعراض عسكري. حل النظام العسكري حزب السلامة الوطني في تركيا.

● **١٩٨٢** تأسست الحركة الإسلامية للجزائر برئاسة مصطفى بويعلى. إعدام وزير الخارجية الإيراني السابق، صادق قطب زاده. في ظل الاحتلال الإسرائيلي لمناطق بجنوب لبنان، تفجير مقر جنود البحرية الأمريكية في بيروت على أيدي متشددين إسلاميين، حيث قتل أكثر من ٢٠٠ جندي. تأسيس جمعية العلماء المسلمين أثناء الاحتلال الإسرائيلي. أسس سعيد شعبان حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس بشمال لبنان. نيسان/أبريل، القوات العراقية تتراجع من مساحات شاسعة احتلتها في ايران، والإيرانيون يستردّون بلدة وميناء خرمشهر. حزيران/يونيو، ظهور حركة أمل الإسلامية في لبنان. تموز/يوليو، إسرائيل تغزو لبنان، والهدف المعلن هو توجيه ضربة موجعة للفدائيين الفلسطينيّين. التبرير لذلك كان الهجوم الفلسطينيّ الذي جرح السفير الإسرائيلي في لندن. بعد قتال مرير، وافق جنود جيش التحرير التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية على مغادرة بيروت. أيلول/سبتمبر، قوّات اسرائيلية تقتحم بيروت الغربية بعد اغتيال الزعيم المسيحي المؤيد لإسرائيل بشير الجميل، الذي كان قد انتخب رئيساً للجمهورية. القوّات الإسرائيلية التي تطوق مخيّمات اللاجئين الفلسطينيّة في صبرا وشاتيلا تسمح لقوات مسيحية حزبية بالدخول إلى المخيمات. أكثر من ١٥٠٠ لاجئ ذبحوا، ودينت إسرائيل على نحو واسع.

● **١٩٨٣** واجهت سوريا أصولييها الإسلاميين في انتفاضة حماة. فقتل حوالى ٢٠٠٠٠ شخص. وفي وقت سابق، كان مقاتلون من الاخوان المسلمين قد هاجموا مدرسة تدريب عسكرية في حلب وذبحوا عشرات الضبّاط من الرتب الصغيرة. أيار/مايو، حل حزب توده في إيران. تشرين الأول/أكتوبر، أصبح إسحاق شامير رئيس وزراء إسرائيل الجديد. ٢٣ أكتوبر/تشرين الأول، بعد قتل ٣٠٠ من القوّات الأمريكية والفرنسية، انسحبت القوات الغربية من لبنان. استعر القتال الفئوي وأصبح الغربيون في بيروت أهدافاً للمتشددين.

● **١٩٨٤** الإعلان عن تأسيس حزب الله في لبنان.

● **١٩٨٥** متشددون شيعة يختطفون طائرة تي دبليو أي ويجبرونها على

الهبوط في مطار بيروت. قتل أحد أفراد القوة البحرية الأمريكية. آب/ أغسطس، تجديد ولاية الرّئيس خامنئي في إيران لمدّة ثانية ولفترة أربع سنوات. تشرين الثاني/نوفمبر، مجلس الخبراء يختار آية الله منتظري خليفةً للخميني.

● ١٩٨٦ شباط/فبراير، ٣٩ من المسافرين على متن طائرة إيرانية مدنية، بما في ذلك عدّة أعضاء من مجلس الشورى، يقتلون في هجوم طائرة مقاتلة عراقية.

● ١٩٨٧ أزاح رئيس الوزراء زين العابدين بن علي الرّئيس التونسي بورقيبة عن الحكم وأطلق سراح ٦٠٨ سجناء، بمن فيهم راشد الغنوشي، زعيم حركة الاتجاه الإسلامي. القوات الأمريكية تأسر وتغرق سفينة برمائية إيرانية كانت تنزع الألغام في شمال البحرين، سفن أمريكية تقصف رصيفاً للنفط الإيراني في الخليج. قتل مصطفى بويعلي، زعيم الحركة الإسلامية بالجزائر والذي أسس الحركة الإسلامية المسلّحة. حزيران/يونيو، طلب الرّئيس خامنئي ورئيس مجلس الشوري رفسنجاني، وهما عضوان بارزان في الحزب الجمهوري الإسلامي، حل الحزب وحصلا على الموافقة من الإمام الخميني. تموز/يوليو، مقتل حوالى ٤٠٠ حاج إيراني في المملكة العربية السعودية. ٩ كانون الأول/ديسمبر، بدأ الفلسطينيون الانتفاضة التي دامت خمس سنوات في الضفة الغربية وقطاع غزة ضدّ الاحتلال الإسرائيلي.

● ١٩٨٨ تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية على أيدي عباسي مدني وعلي بلحاج وآخرين.

ـ حسن الترابي يؤسس الجبهة الإسلامية القومية في السودان. عبد الله جاب الله يؤسس حركة النهضة الإسلامية في الجزائر. آذار/مارس، طهران ضربت بصواريخ عراقية للمرة الأولى أثناء الحرب. الهجمات الصاروخية المدمّرة دامت لشهرين. آب/أغسطس، إعلان وقف إطلاق النار بعد ثماني سنوات من الحرب بين إيران والعراق.

ـ ١٣ تموز/يوليو، أسقطت المدمرة فينسينز من الأسطول الأمريكي طائرة إيرانية مدنية، رقم ٦٥٥، فقتل جميع المسافرين الـ ٢٩٠. ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، أعلن رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات قيام الدولة الفلسطينيّة.

● **١٩٨٩** أحمد ياسين، زعيم حماس في فلسطين، اعتقل من قبل القوّات الاسرائيلية وحكم عليه بالسجن مدى الحياة. انتهت رسمياً الحرب بين إيران والعراق. حركة الاتجاه الإسلامي في تونس تصبح حركة النهضة الإسلامية. فازت في الانتخابات من ٢٤ إلى ٣٠ بالمئة من الأصوات لكن الحكومة اتّخذت اجراءات صارمة ضدّ الحركة. وبين ١٩٩٠-١٩٩٢، حلت الحركة. الشيخ عبد السلام ياسين وضع تحت الإقامة الجبرية في المغرب. البرلمان اللبناني قبل نصاً دستورياً للمصالحة الوطنية، في اجتماع انعقد بمدينة الطائف، بوساطة عربية. البرلمان ينتخب رينيه معوض كرئيس للجمهورية، لكنه اغتيل بعد ١٧ يوماً.

ـ الكتلة الإسلامية في الأردن تفوز بـ ٣٤ من ٨٠ مقعداً في انتخابات البلاد البرلمانية. وفقدت الكتلة بعض المقاعد في انتخابات ١٩٩٣، إذ حصلت جبهة العمل الإسلامية على ١٦ مقعداً فقط. في السودان، مجموعة من ضبّاط الجيش، بقيادة الجنرال عمر البشير، تستولي على السلطة وتنهي ثلاث سنوات من الديمقراطية والحياة البرلمانية. وراء البشير كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية، بقيادة حسن الترابي. شباط/فبراير، أصدر الإمام الخميني فتوى تبيح قتل سلمان رشدي، مؤلف **آيات شيطانية**. آذار/مارس، آية الله منتظري يستقيل من منصبه كخليفة لآية الله الخميني، فيقبل الإمام الخميني استقالته. حزيران/يونيو، مجلس الخبراء يختار علي خامنئي زعيماً جديداً للثورة الإسلامية بعد وفاة الخميني. توفي الخميني وأصبح خامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية. تموز/يوليو، علي أكبر رفسنجاني يصبح الرئيس الرابع للجمهورية الإسلامية.

● **١٩٩٠** حلّ جماعة العدل والإحسان في المغرب ووضع زعيمها عبد السلام ياسين تحت الإقامة الجبرية في منزله لستّ سنوات. إبراهيم الوزير يعلن عن تأسيس حزب العمل الإسلامي بعد توحيد اليمن.

ـ ٢ آب/أغسطس، قوات عراقية تغزو الكويت. ومجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يصادق على القرار ٦٦٠ الذي يدين الاحتلال ويطلب الانسحاب الفوري وغير المشروط للقوّات العراقية من الكويت. وصلت القوات المصرية والمغربية والسورية إلى المملكة العربية السعودية. باكستان أعلنت أنها وافقت على إرسال القوّات العسكرية إلى المملكة العربية السعودية. ١٠ آب/أغسطس، قمّة عربية طارئة تجتمع في القاهرة، وتصّوت على إرسال

القوّات العربية إلى المملكة العربية السعودية ودول الخليج الأخرى لمساعدتها في الدفاع ضدّ الهجوم العراقي المحتمل. العلماء الدينيون السعوديون الذين يقودون الحركة الإسلامية، مثل الشيخ سفر الحوالي وسلمان العودة، رفضوا فتوى العلماء الرسميين في ضرورة اللجوء إلى غير المسلمين للدفاع عن بلاد المسلمين ضدّ التهديد العراقي الذي قوّاه الأمريكيون أنفسهم.

- ٧ تشرين الثاني/نوفمبر، مظاهرة نسائية في الرياض نظّمت للاحتجاج على منعهن من قيادة السيارات. اتّخذ النظام اجراءات صارمة ضدّ المعارضة للمساعدة الأمريكية والوجود العسكري الدائم في المملكة العربية السعودية. ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر، وافق مجلس الأمن التابع للامم المتحدة على القرار ٦٧٨، الذي يخوّل استعمال "كلّ الوسائل الضرورية" لإجبار العراق على الانسحاب من الكويت إذا لم ينسحب العراق بحلول ١٥ كانون الثاني/يناير، ١٩٩١. أيلول/سبتمبر، تأسيس عبد الله الأحمر لحزب التجمع اليمني للإصلاح في اليمن. تشرين الثاني/نوفمبر، أسس محفوظ نحناح حركة المجتمع الإسلامي (حماس).

● **١٩٩١** اعتقال عباسي مدني وعلي بلحاج، وهما اثنان من زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحكمت عليهما محكمة عسكرية بالسجن لمدة ١٢ سنة. وقف إطلاق النار في الصحراء الغربية وتأجيل استفتاء الأمم المتّحدة إلى أجّل غير مسمى. هدّدت جبهة البوليساريو بالدخول في حرب. نظم حسن الترابي المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في الخرطوم. ١٦ كانون الثاني/يناير، بدأ التحالف الدولي الهجمات على الأهداف العراقية. حرب الخليج بدأت ودامت لستّة أسابيع. ٢٣ شباط/فبراير، بدأت قوّات التحالف هجوماً أرضياً ضدّ القوات العراقية، بعد أن عرض العراق في شباط/فبراير ١٥ الانسحاب من الكويت، والذي رفض من قوّات التحالف. ٢٧-٢٨ شباط/فبراير، التزم العراق بوقف إطلاق النار وقبل أكثر شروط قوات التحالف لوقف إطلاق نار رسمياً. أعلنت قوّات التحالف بأنّ الكويت حرّرت. أعلن الرّئيس بوش تعليق العمليات العسكرية عند منتصف الليل في ٢٧ شباط/فبراير. ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر - ١ تشرين الثاني/نوفمبر، أطلقت عملية السلام في الشرق الأوسط في مؤتمر مدريد الذي دعت لعقده الولايات المتّحدة والاتحاد السوفياتي السابق مع حصر التمثيل الفلسطينيّ بسكّان

المناطق التي تحتلها إسرائيل، ومنعت منظمة التحرير الفلسطينية من الاشتراك الرسمي. تشرين الثاني/نوفمبر، هاجمت مجموعة من الرجال المسلّحين الإسلاميين سيّاحاً يابانيين في الأقصر.

● **١٩٩٢** استقالة وزير الثقافة والإرشاد الإيراني محمد خاتمي. اتهم العراق بامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وضغط دولي حادّ لإزالتها، تمثل في شكل عقوبات اقتصادية من قبل الأمم المتّحدة. بمساعدة سوريا، سيطر الجيش اللبناني على بيروت وتحت ضغط من إيران والولايات المتّحدة، أُفرج عن كلّ المخطوفين الأجانب. حكم بالموت على راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية. تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن. ١١ كانون الثاني/ يناير، إلغاء انتخابات الجزائر الحرّة الأولى عندما أصبح من المؤكد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ. شباط/فبراير، قصف مروحيات مسلّحة إسرائيلية بالصواريخ لسيارة زعيم حزب الله الشيخ عباس الموسوي، مما أدى إلى مقتله ومقتل زوجته وابنه. قام حزب الله بتوجيه هجمات صاروخية على شمال إسرائيل، ثمّ اقتحمت قوّات اسرائيلية قريتين شمال منطقة الاحتلال.

ـ ٢٣ حزيران/يونيو، سيطر تحالف العمل برئاسة إسحاق رابين على الحكومة الإسرائيلية بعد الفوز بالانتخابات البرلمانية وبدء برنامج يتضمّن تفاوضاً على الحكم الذاتي مع الفلسطينيين.

● **١٩٩٣** فاز حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن بـ ١٦ مقعداً، أو حوالى ثلث المقاعد البرلمانية.

ـ حوكم نصر حامد أبو زيد بتهمة الارتداد في مصر، وفي ١٩٩٤، أبطل زواجه ثم أعيد زواجه ثانيةً فيما بعد. صوّت مجلس الأمن على إبقاء العقوبات، على الرغم من محاولات العراق رفعها. فاز حزب التجمع اليمني للإصلاح بـ ٦٢ مقعداً من أصل ٣٠١ في الانتخابات البرلمانية وكسب ستّة مناصب وزارية. أعيد انتخاب الرّئيس الإيراني لولاية ثانية. انعقاد المؤتمر الثاني للأممية الإسلامية في الخرطوم وحضور ٨٠ دولة. انفجار في مركز التجارة العالمي في نيويورك. ٢٥ شباط/فبراير، وقوع عملية تفجير استشهادية انتحارية في حافلة في القدس. تموز/يوليو، إطلاق إسرائيل العنان لعملية "تصفية الحساب"، استعملت فيها القصف الجوي والبحري لمدة أسبوع، مما أدى إلى

قتل ١٣٠ شخصاً، أغلبهم من المدنيين اللبنانيين وإلى تهجير ٣٠٠٠٠٠ من بيوتهم. وكان ذلك ردّاً على قتل سبعة جنود إسرائيليين على أيدي مقاومة حزب الله. ١٣ أيلول/سبتمبر، وقّعت إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إعلان المبادئ على ترتيبات الحكم الذاتي الانتقالي الذي يلخّص خطّة الحكم الذاتي الفلسطيني في المناطق المحتلة؛ تصافح رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين في احتفال في البيت الأبيض. ١٤ أيلول/سبتمبر، وقّعت إسرائيل والأردن جدول أعمال مشتركاً يلخص نظرتهما في كيفية تحقيق السلام. ١ تشرين الأول/أكتوبر، انعقاد "المؤتمر لدعم السلام في الشرق الأوسط" في واشنطن العاصمة.

● **١٩٩٤** ٢٥ شباط/فبراير، مستوطن يهودي يقتل ٢٩ فلسطينياً كانوا يصلّون في المسجد الإبراهيمي في الخليل. محادثات غزة - أريحا توقّفت لخمسة أسابيع بسبب عدم اتفاق المفاوضين على الأمن الفلسطينيّ في الخليل. نيسان/أبريل، حماس تنفذ سلسلة من الهجمات العنيفة قبل توقيع إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية اتفاقية القاهرة. حماس تعلن أنها تثأر لمذبحة الخليل. ٢٩ نيسان/أبريل، وقعت منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل على الاتفاقية الاقتصادية في باريس. ٤ أيار/مايو، في القاهرة، رئيس الوزراء رابين والرئيس عرفات يوقّعان الإتفاقية حول قطاع غزة ومنطقة أريحا. ١٣ أيار/مايو، سلّمت إسرائيل أريحا إلى الفلسطينيين. ١ تموز/يوليو، عاد عرفات إلى غزة ذات الحكم الذاتي بعد أكثر من ربع قرن من الاحتلال الإسرائيلي واستلم رئاسة السّلطة الوطنية الفلسطينيّة. ١٣ نيسان/أبريل، الحكم على أحمد رمزي يوسف بتهمة التخطيط لتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك. ٢٥ تموز/يوليو، استضاف الرّئيس كلينتون اجتماعاً بين الملك حسين ورئيس الوزراء رابين في البيت الأبيض الذي تتوّج بتوقيع إعلان واشنطن. ١٧ تشرين الأول/أكتوبر، رئيس الوزراء الإسرائيلي رابين ورئيس الوزراء الأردني المجالي وقعا بالأحرف الأولى على نصّ معاهدة السلام. ١٨ تشرين الأول/أكتوبر، أطلق بعض مناصري حماس النّار على الشرطة الفلسطينيّة قرب مسجد فلسطين في غزة بعد أن صادرت الشرطة مكبّرات الصوت منهم. ستّة عشر شخصاً قتلوا وحوالى ٢٠٠ جرحوا. ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر، وقّعت إسرائيل والأردن معاهدة سلام في احتفال عند حدودهما حضره الرّئيس الأمريكي بيل

كلينتون. تشرين الثاني/نوفمبر، عارض إسلاميون سياسة الملك حسين في التوصل إلى السلام مع إسرائيل. وعندما وقعت المعاهدة، نظّموا مظاهرة من ٥٠٠٠ شخص في مركز العاصمة عمّان.

● **١٩٩٥** الحكومة السورية تطلق سراح حوالى ١٢٠٠ سجين سياسي، بمن في ذلك زعماء من الاخوان المسلمين. زعيم الحركة، عبد الفتاح أبو غدة عاد من المنفى. وقوع شغب في المغرب. أنصار السنة المحمدية في السودان يقتلون ١٦ شخصاً في مسجد في أم درمان.

ـ محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في إثيوبيا على أيدي بعض الإسلاميين الذين ذهبوا إلى السودان. ٢٥ تموز/يوليو، موسى أبو مرزوق، رئيس مكتب حماس السياسي، اعتقل في الولايات المتّحدة. آب/أغسطس، هجمات فلسطينية عنيفة في القدس. تطورت الخلافات على وسائل مجابهة إسرائيل بين قيادة حماس السياسية في الأراضي المحتلة وأعضاء من كتائب عزالدين القسّام. ٢٤ أيلول/سبتمبر، رئيس منظمة التحرير الفلسطينية عرفات ووزير الخارجية الإسرائيلي شمعون بيريس توصّلا إلى اتفاقية على التفاصيل لتطبيق الحكم الذاتي في أكثر المناطق المأهولة بالسكان الفلسطينيين في الضفة الغربية. ٢٨ أيلول/سبتمبر، أقام الرّئيس كلينتون في البيت الأبيض احتفالاً لإسرائيل والفلسطينيين من أجل التوقيع على الاتفاقية الانتقالية في الضفة الغربية وقطاع غزة، كما نصت عليه اتفاقية إعلان المبادئ. ١٥ تشرين الأول/أكتوبر، تجديد رئاسة صدام حسين لفترة سبع سنوات أخرى. ٤ تشرين الثاني/نوفمبر، اغتيال رئيس الوزراء رابين بينما كان يترك تجمعاً للسلام في تل أبيب. اعتقل يهودي بعمر ٢٣ سنة، وهو إيغال أمير الذي حكم عليه بالسجن المؤبّد. كانون الأول/ديسمبر، فاز حزب الرفاه في تركيا بـ ٢١ بالمئة من الأصوات وكسب مقاعد أكثر من أيّ حزب آخر في البرلمان.

● **١٩٩٦** حزب الدعوة في العراق يعلن المسؤولية عن محاولة اغتيال عدي ابن صدام حسين.

ـ أصبح نجم الدين أرباكان رئيس وزراء حكومة ائتلافية بقيادة الإسلاميين في تركيا. اضطرابات في طنجة حيث أشعل مئات من الناس النار في مصرف واحد وسلبوا مصرفاً آخر. وتزامنت الاضطرابات مع إضراب عام، مما شلّ معظم أنشطة البلاد الاقتصادية. اغتيال فتحي الشقاقي، زعيم

الجهاد الإسلامي على أيدي عملاء إسرائيليين في مالطا. حسن الترابي، زعيم جبهة الإنقاذ الإسلامية في السودان، أصبح رئيساً للبرلمان. ٥ كانون الثّاني/ يناير، اغتيل يحيى عيّاش، "المعروف بالمهندس" والعقل المدبر وراء عدّة عمليات تفجير انتحارية ضدّ إسرائيل، في قطاع غزة عندما انفجر هاتفه الخلوي. حماس هدّدت بالانتقام لموته. ٢٥ شباط/ فبراير، إسلاميون يقتلون ٢٦ شخصاً في هجمات منفصلة في القدس والبلدة الجنوبية لعسقلان. آذار/ مارس ـ شباط/ فبراير، ثلاث هجمات انتحارية عنيفة جداً في القدس من جانب حماس وفي تل أبيب من جانب الجهاد الإسلامي، انتقاماً لمقتل يحيى عياش. ٢٣ شباط/ فبراير، قتل حسين وصدام كامل، صهرا صدام حسين اللذان كانا لجآ إلى الأردن في آب/ أغسطس ١٩٩٥، ثم عادا إلى بغداد في شباط/ فبراير ٢٠ بعدما عفت عنهما الحكومية العراقية. آذار/ مارس، أصوليون مسلمون وطلاب يساريون يشتبكون في جامعة القانون في الدار البيضاء بعد أن تدخل ٥٠٠ طالب إسلامي في معرض ثقافي نظّمته مجموعة يسارية. آذار/ مارس، عرفان تشياغارجي، زعيم منظمة الحركة الإسلامية في تركيا، يعتقل.

ـ ١١ نيسان/ أبريل، إسرائيل أطلقت عملية "عناقيد الغضب"، فقتل بين ١٦٠ و١٧٠ مدنياً لبنانياً أثناء الهجوم الذي استمر ١٦ يوماً، كما جرح أكثر من ٣٥٠. قتل أربعة عشر مقاتلاً من حزب الله. يقدر عدد المدنيين النازحين بين ٣٠٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠٠ مدني. وقع الحدث الأكثر عنفاً في نيسان/ أبريل ١٨ عندما قصفت المدفعية الإسرائيلية مركزاً للأمم المتحدة، اليونيفيل، قرب قرية قانا حيث لجأ حوالى ٨٠٠ مدني لبناني، فقتل حوالى ١٠٢ مدني. ٢٠ أيار/ مايو، وقّع العراق والأمم المتّحدة صفقة "النفط مقابل الغذاء" والتي تسمح للعراق ببيع ما قيمته مليارا دولار من النفط مقابل الغذاء والإمدادات الطبيّة التي ستعطى للمدنيين العراقيين تحت إشراف الأمم المتّحدة. ٢٥ حزيران/ يونيو، زرع متشددون إسلاميون قنبلةً قتلت ١٩ جندياً أمريكياً في أبراج الخبر في المملكة العربية السعودية. ١٥ آب/ أغسطس، حكمت محكمة عسكرية مصرية على بعض المدنيين بالسجن لمحاولتهم تشكيل حزب سياسي (الوسط). المتّهمون في قضية حزب الوسط كانوا جميعاً معتقلين في وقت سابق على ٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٦، باعتبارهم أعضاء في حركة الإخوان المسلمين.

ـ ٣-٤ أيلول/ سبتمبر، القوات العسكرية الأمريكية في منطقة الخليج

شنّت هجومين صاروخيين على الجيش العراقي ومواقع القيادة في جنوب العراق. القوات العراقية تنسحب من أربيل. ١٢ أيلول/سبتمبر، الولايات المتّحدة تحرّك طائرات أف ـ ١١٧ أ الشبح المقاتلة إلى مواقع معينة استعداداً لضربات جويّة محتملة ضدّ العراق. بغداد تعلن بأنها أطلقت ثلاثة صواريخ على طائرات الحلفاء.

● ١٩٩٧ إطلاق سراح عباسي مدني وعلي بلحاج في الجزائر. أصبحت حركة المجتمع الإسلامي (حماس)، في الجزائر، برئاسة محفوظ نحناح، ممثلةً في البرلمان. عبد الفتاح أبو غدة، الزعيم السابق للإخوان المسلمين السوريين، مات في المنفى وسمح الرئيس الأسد بنقل جثمانه إلى حلب. انتخاب محمد خاتمي رئيساً جديداً لإيران، وهزيمة مرشّح اليمين الديني، علي ناطق نوري؛ وتعيين رفسنجاني رئيساً لمجلس تشخيص مصلحة النظام. إطلاق سراح أحمد ياسين، زعيم حماس، من السجون الإسرائيلية في صفقة بين الملك حسين والسلطات الإسرائيلية بعد المحاولة الإسرائيلية الفاشلة لاغتيال خالد مشعل في عمّان. الإصلاح في اليمن فقد جميع مقاعده في الوزارة للحزب الحاكم.

ـ ١١ أيار/مايو، مع حدوث أكبر تجمع في تركيا في عقود، هتف مئات الآلاف من الناس بالشعارات القرآنية للاحتجاج على توجهات الجيش العلماني لإغلاق المدارس الإسلامية. ٢٦ أيار/مايو، التقى جنرالات تركيا رئيس الوزراء نجم الدين أرباكان في اجتماع مغلق وأعلنوا حملة تطهير ضد الضبّاط الإسلاميين في صفوف الجيش. ١٨ حزيران/يونيو، نجم الدين أرباكان، رئيس الوزراء التركي الإسلامي، استقال ردّاً على تهديدات جنرالات الجيش باستعمال القوة لإسقاط الحكومة الإئتلافية. ٢٢-٢٣ حزيران/يونيو، انعقاد القمّة العربية الأولى منذ عام ١٩٩٠. العراق كان الدولة العربية الوحيدة التي استثنيت منها.

ـ ٢٣ حزيران/يونيو، قرار مجلس الأمن (١١١٥) يصر على وصول المفتشين إلى كل المواقع العراقية.

ـ تشرين الأول/أكتوبر، هاجم إسلاميون متشددون حافلةً مليئة بالسيّاح الألمان في القاهرة، وقتل ثمانية منهم. ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر، هاجمت مجموعة من الرجال المسلّحين الإسلاميين سيّاحاً يابانيين في الأقصر، وقتلت ٦٢ شخصاً.

● ١٩٩٨ صبحي الطفيلي، الأمين العام السابق لحزب الله في لبنان، توارى عن الأنظار بعد مجابهة عسكرية مع الجيش اللبناني. وفاة سعيد شعبان، زعيم حركة التوحيد الاسلامي في لبنان. كانون الثاني/يناير، حلت المحكمة الدستورية في تركيا حزب الرفاه. كانون الثاني/يناير، حكم على أحمد رمزي يوسف بالسجن المؤبّد في الولايات المتحدة الأمريكية. ٧ آب/أغسطس، تفجير سفارات الولايات المتحدة في نيروبي/كينيا ودار السلام/تانزانيا أسفر عن قتل أكثر من ٢٦٣ شخصاً وجرح أكثر من خمسة آلاف. أسامة بن لادن والجهاد الإسلامي وتورّطا في التفجيرات. في ٢٠آب/أغسطس انتقمت الولايات المتّحدة بهجومين صاروخيين. أكثر من ٧٥ صاروخ كروز توماهوك أطلقت من السفن الأمريكية على موقعين: الأول، معسكر تدريب ودعم لابن لادن، وهو معسكر ظواهر كيلي البدر، ويقع على بعد ٩٤ ميلاً في جنوب كابول وقرب الحدود مع أفغانستان وباكستان، والثاني، مركز الشفاء لصنع الأدوية، في المنطقة الشمالية الشرقية للخرطوم، السودان، الذي موّله بن لادن لإنتاج المواد الكيمياوية. اقتحام طلاب سودانيين سفارة الولايات المتحدة في الخرطوم.

● ١٩٩٩ ليبيا تسلم المتهمين الرئيسيين في حادثة تفجير طائرة بان آم فوق لوكربي، سكوتلاندا عام ١٩٨٨.

ـ كانون الثاني/يناير، وفاة الملك حسين في الأردن. كانون الأول/ديسمبر، قوات الأمن الأردنية تقبض على مجموعة إرهابيين على ارتباط بأسامة بن لادن يخططون للعمل ضد أهداف غربية. محاولة جزائري إسلامي متشدد الدخول إلى الولايات المتحدة والقيام بعمل تفجيري بمناسبة الاحتفالات بالألفية الثالثة. في الهند انفصاليون من حركة المجاهدين يختطفون طائرة هندية ويتمكنون من الإفراج عن مسعود أزهر.

القرن الحادي والعشرون

● ٢٠٠٠ ـ كانون الثاني/يناير، توقف المحادثات السورية-الإسرائيلية. قوات الأمن اللبنانية تصطدم مع حركة متشددة سنية في شمال لبنان (مجموعة الضنية) وقتل أربعة جنود. كما قامت عصبة الأنصار بإلقاء قنبلة على السفارة الروسية في بيروت. ١٨ كانون الثاني/يناير، رجال القبائل في اليمن يختطفون مواطنين فرنسيين ومرشديهم اليمنيين. ٢٦ كانون الثاني/يناير، رجال القبائل في

مأرب في اليمن يختطفون مواطناً أمريكياً ويطلقون سراحه في ١٠ شباط/ فبراير. شباط/ فبراير، الحكومة اللبنانية تعتقل أفراداً على علاقة بأسامة بن لادن. ومقتل سبعة جنود إسرائيليين في هجمات للمقاومة الإسلامية اللبنانية. إسرائيل ترد بقصف محطات توليد الكهرباء، فتجرح ١٥ مدنياً. ورئيس الوزراء الاسرائيلي باراك يعلن عن نية الجيش الإسرائيلي في الانسحاب من جنوب لبنان. شباط/ فبراير، إيران تنفي إيواء تنظيم القاعدة وتهدد أمريكا بأنها ستواجه فيتنام ثانية إذا هاجمت إيران، وانتصار للإصلاحيين في مجلس الشورى.

ـ ٢١ آذار/ مارس، مقتل ٣٥ من السيخ وإعلان البوليس الهندي مسؤولية عسكر طيبة وحزب المجاهدين في كشمير عن هذه العملية. آذار/ مارس قمة الأسد ـ كلينتون في جنيف فشلت في التوصل إلى حل لمشكلة الشرق الأوسط. الحكومة اللبنانية تطرد أربعة أفراد من الجيش الأحمر الياباني. ٤ نيسان/ أبريل، جماعة أبو سياف في الفليبين تختطف ٢١ رهينة أجنبية، وليبيا تعمل على الإفراج عنهم. ١٧ نيسان/ أبريل، بدء محاكمة ٣٩ إسلامياً في الأردن بتهمة التآمر على تفجير أهداف أمريكية وإسرائيلية. إسرائيل تعلم الأمم المتحدة رسمياً عن نيتها في الانسحاب من جنوب لبنان دون ترتيبات أمنية. ٢٠ نيسان/ أبريل، انفجار قنبلة قرب مركز الجماعة الإسلامية في منصورين في باكستان مما يؤدي الى جرح شخصين. ٢٠ أيار/ مايو، انهيار جيش لبنان الجنوبي المتحالف مع اسرائيل. ٢٤ أيار/ مايو، انسحاب آخر مجموعة من الجيش الإسرائيلي من لبنان. حزيران/ يونيو، وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد. الإمارات العربية تسلم مصر نائب زعيم جماعة الجهاد الإسلامي، محمد الظواهري، شقيق زعيم الجماعة أيمن الظواهري. ١ تموز/ يوليو، مجهولون يختطفون صحفياً المانياً من **دير شبيغل** ومجموعة أبو سياف تعلن مسؤوليتها. ١١-٢٥ تموز/ يوليو، مؤتمر كامب ديفيد يجمع الرئيس الأمريكي كلينتون مع رئيس الوزراء الإسرائيلي باراك والرئيس الفلسطيني عرفات. المفاوضات تفشل في التوصل الى تسوية. ١٧تموز/ يوليو، انتخاب بشار الأسد رئيساً للجمهورية العربية السورية. ٢ آب/ أغسطس، عسكر طيبة في الهند يقتلون ٣٠ شخصاً ويجرحون ٤٧ آخرين. ٢٤ آب/ أغسطس ٢٠٠٠، جماعة أبو سياف في الفليبين تعلن مسؤوليتها عن خطف ٢١ شخصاً. ٣١ أيلول/ سبتمبر، بدء الانتفاضة الفلسطينية الثانية (انتفاضة الأقصى) بعد زيارة شارون للحرم الشريف.

ـ ١٢ تشرين الأول/أكتوبر، الهجوم على المدمرة الأمريكية يو أس كول قرب شواطئ عدن يؤدي الى مقتل ١٧ بحاراً أمريكياً وجرح ٣٩ آخرين. أتباع أسامة بن لادن يتهمون بهذا الحادث. ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر، الجهاد الإسلامي يفجر قنبلة قرب مستعمرة يهودية في غزة. ٢ تشرين الثاني/نوفمبر، استشهادي من حماس يفجر نفسه في سوق في القدس مما يفضي إلى مقتل إسرائيليين. ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر، إطلاق النار على دبلوماسيين إسرائيليين في عمان، وأعلنت حركة المقاومة الإسلامية مسؤوليتها عن الحادث. ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر، حماس تعلن مسؤوليتها عن عدة عمليات، بما فيها تفجير باص للمستوطنين في غزة مما أدى إلى مقتل إسرائيليين. كتائب صلاح الدين تعلن مسؤوليتها عن تفجير باص في تل أبيب يفضي الى جرح ١٣ شخصاً. ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر، حماس تتوعد بالانتقام لمقتل ابراهيم عودة. ٥ كانون الأول/ديسمبر، جرح دبلوماسي اسرائيلي وزوجته وحارسه في عمان وحماس تعلن مسؤوليتها. كانون الأول/ديسمبر بدأت القوات السورية حملة مكثفة على المتشددين الإسلاميين. كما قامت أجهزة الأمن اللبنانية باعتقال وتفتيت جماعة التكفير والهجرة في منطقة الضنية قرب طرابلس. وقد سبق لبعض أعضاء هذ التنظيم قتل ٥ جنود لبنانيين. وفي هذه العملية قتل ١١ جندياً لبنانياً، كما قتل ٢٥ متشدداً وأسر ٥٥ شخصاً. ٣٠ كانون الأول/ديسمبر، انفجار في ميدان قرب السفارة الأمريكية في مانيلا-الفليبين يجرح ٩ أشخاص. جبهة تحرير مورو الإسلامية تعلن مسؤوليتها. أحمد رسام، المتهم في محاولة تفجير مطار لوس أنجلوس، يعترف بأنه تدرب في أفغانستان في معسكر يديره أسامة بن لادن.

● ٢٠٠١ أعلنت محكمة اسكوتلندية مسؤولية الليبي عبد الباسط المقرحي عن تفجير طائرة لوكربي وبرأت المتهم الثاني، الأمين خليفة، لعدم كفاية الأدلة. ٤ كانون الثاني/يناير، اعتقال ١٣٠ إسلامياً في باكستان، بينهم زعيمان لعسكر طيبة وجيش محمد، محمد سعيد ومسعود أزهر. ٢ آذار/مارس، الطالبان تبدأ بتهديم صنميين بوذيين في أفغانستان. ٧ آذار/مارس، شارون يصبح رئيساً للوزراء في إسرائيل.

ـ ٥ أيار/مايو، انفجار قنبلة قرب هراة في أفغانستان قرب مسجد يؤدي الى مقتل ١٢ شخصاً وجرح ٢٨ آخرين. ٢٦ أيار/مايو، جماعة أبو سياف

الفلبينية تختطف ٢٠ شخصاً وتقتحم مستشفى في ٣١ أيار/ مايو وتحتجز ٢٠٠ شخص، وفي ١٦ حزيران/ يونيو، تقطع رأس أحد الرهائن الأمريكيين. ١ حزيران/ يونيو، استشهادي فلسطيني يفجر نفسه أمام ملهى فيقتل ١٨ شخصاً ويجرح ١١٩. ٩ حزيران/ يونيو، الرئيس الإيراني خاتمي يعاد انتخابه لولاية جديدة. ٢١ تموز/ يوليو، المحكمة الدستورية التركية تحل حزب الفضيلة. ٩ آب/ أغسطس، وفاة ١٥ شخصاً وجرح ١٣٠ في مطعم للبيتزا في القدس. سرايا القدس، الجناح العسكري للجهاد الإسلامي، تعلن مسؤوليتها. ١٠ آب/ أغسطس، إسرائيل تحتل بيت الشرق في القدس.

ـ ١١ أيلول/ سبتمبر، عمليات انتحارية في نيويورك وفرجينيا. قامت طائرتان بتفجير مبنيي مركز التجارة العالمي في نيويورك، وقامت طائرة أخرى بتفجير جزء من البنتاغون، وزارة الدفاع، وسقوط طائرة رابعة في بنسلفانيا كانت متوجهة إلى البيت الأبيض الذي تم إخلاؤه. مقتل أكثر من ٢٨٠٠ شخص وجرح الآلاف. الرئيس بوش يعلن مسؤولية القاعدة وأسامة بن لادن. بعد ذلك، أقامت الولايات المتحدة تحالفاً دولياً لمكافحة الإرهاب. ١٢ أيلول/ سبتمبر، الطالبان تدين العمليات الإرهابية في الولايات المتحدة وتدعو الى عدم الانتقام. ١٤ أيلول/ سبتمبر، الرئيس الأمريكي بوش يعلن في قرار تنفيذي عن حالة الطوارئ من أجل معالجة التهديدات الإرهابية ويجمد أموال منظمات وشخصيات إسلامية، من بينها جماعة أبو سياف، وحركة المجاهدين، والجهاد الإسلامي المصري، وعصبة الأنصار، والجيش الإسلامي في عدن، ومؤسسة الرشيد. ١٥ أيلول/ سبتمبر، مقتل أحمد شاه مسعود، زعيم تحالف الشمال الأفغاني بعد إصابته في ٩ أيلول/ سبتمبر.

ـ ٢٠ أيلول/ سبتمبر، رجال الدين في أفغانستان يطلبون من بن لادن الرحيل عن أفغانستان.

ـ ٢٥ أيلول/ سبتمبر، بن لادن يدعو الباكستانيين لضرب القوات الصليبية، والملا عمر يهدد بإحراق أمريكا. الرئيس الأمريكي يجمد ودائع مالية لـ ٢٧ شخصاً ومؤسسة إسلامية، من بينها عصبة الأنصار في لبنان. عصبة الأنصار تعلن بأنها لا تملك مؤسسات مالية. ٢٧ أيلول/ سبتمبر، وزارة العدل الأمريكية تنشر أسماء وصوراً لـ ١٩ شخصاً يشتبه في أنهم نفذوا عمليات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة.

ـ ٢٨ أيلول/سبتمبر، المدعي العام (وزير العدل) الأمريكي يعلن عن وجود رسالة باللغة العربية تربط بين كل خاطفي الطائرات. ووجدت هذه الرسالة في حقيبة لمحمد عطا، رئيس المجموعة التي نفذت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر على متن رحلة الخطوط الجوية الأمريكية ١١ التي تحطمت في البرج الأول في مركز التجارة العالمي، كما وجدت رسالة ثانية في مطار دالاس الدولي داخل سيارة للخاطف نواف الحمزي، وهو أحد خاطفي رحلة الخطوط الجوية الأمريكية ٧٧ التي تحطمت في وزارة الدفاع. أما النسخة الثالثة فتم استرجاعها من حطام طائرة الخطوط الجوية المتحدة رقم ٩٣ التي تحطمت في بنسلفانيا. ٣٠ أيلول/سبتمبر، القوات الاسرائيلية تغتال الفلسطيني محمد الدرة، ١٢ سنة، وهو في حضن أبيه، و شجب عالمي لهذه العملية.

ـ ٢ تشرين الثاني/أكتوبر، رئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني يعتذر عن قوله بأن الحضارة الغربية متفوقة على الحضارة الإسلامية، بما فيها الإسلام، وبأن الحضارة الغربية ستغزو كل الحضارات الأخرى. ٥ تشرين الأول/أكتوبر، وزير الخارجية الأمريكية يصدر لائحة جديدة بالمنظمات الإرهابية، وهي في غالبيتها منظمات إسلامية.

ـ ٧ تشرين الأول/أكتوبر، الولايات المتحدة تبدأ قصفها لأفغانسان. ٨ تشرين الأول/أكتوبر، أسامة بن لادن يعلن وصيته. أصدرت المحكمة الفدرالية في منهاتن حكماً بالسجن المؤبد على إسلاميين لدورهم في تفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا عام ١٩٩٨. ١١ تشرين الأول/أكتوبر، الرئيس الأمريكي يصدر لائحة بأسماء الإرهابيين، وهي تضم ٢٢ شخصاً، أبرزهم أسامة بن لادن ومساعده زعيم الجهاد أيمن الظواهري. ١٥ تشرين الأول/أكتوبر، توقيف أشخاص في لبنان من عصبة الأنصار بتهمة التآمر للقيام بأعمال إرهابية والتحضير لأعمال أخرى تستهدف مصالح الولايات المتحدة. ١٦ تشرين الأول/أكتوبر، مقتل وزير السياحة الإسرائيلي. ١٨ تشرين الأول/أكتوبر، المحكمة العسكرية اللبنانية أنزلت عقوبة الأشغال الشاقة غيابياً بحق ثلاثة من أعضاء عصبة الأنصار.

ـ ١٩ تشرين الأول/أكتوبر، قاضٍ في نيويورك يحكم بالسجن المؤبد على أربعة عرب بتهمة التآمر في تفجيرات ١٩٩٨ في سفارتين أمريكيتين في إفريقيا. ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر، اعتقال ياسر السري (٣٨ سنة) في لندن،

الناطق الرسمي باسم المرصد الإسلامي المطلوب للعدالة منذ أعوام في مصر والمحكوم عليه بالإعدام بتهمة محاولة قتل رئيس الوزراء السابق عاطف عبيد في العام ١٩٩٤. كما اعتبره القضاء البريطاني متورطاً في مقتل أحمد شاه مسعود، زعيم تحالف الشمال الأفغاني.

ـ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر، الطالبان تعدم قائداً من المعارضة، عبد الحق المعروف بأسد بيشاور، وهو مجاهد قاتل السوفيات خلال الفترة (١٩٧٩-١٩٨٩). الولايات المتحدة تلقي قنابل تؤدي إلى تفجير مستودعات الصليب الأحمر في كابول. وكانت الولايات المتحدة قد قتلت سابقاً ٢٣ مدنياً في عمليات مماثلة. ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر، آلاف المتطوعين الباكستانيين يتجمعون على الحدود الأفغانية وسط تحركات أصولية للإطاحة بالرئيس الباكستاني مشرف. ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر، جماعة النور برئاسة عبد الله شريدي تضم مطلوبين خطرين ومعلومات عن انقسام عصبة الأنصار إلى أربع مجموعات في مخيم عين الحلوة في لبنان. ٣ تشرين الثاني/نوفمبر، نشر شريط فيديو لأسامة بن لادن في قناة الجزيرة يحتوي على خطابه الثالث منذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، يتهم فيه الأمم المتحدة بأنها أداة للإجرام ضد المسلمين، وقال إن القادة العرب الذين يتعاملون مع هذه الهيئة هم كفار. ٤ تشرين الثاني/نوفمبر، الولايات المتحدة تبدأ هجماتها ضد قوات طالبان ومطاردة بن لادن.

ـ ٨ تشرين الثاني/نوفمبر، الصومال تحقق في الصلات التي تربط مؤسسة البركات بتنظيم القاعدة، وهي شركة تعمل على إرسال الأموال من خارج الصومال. ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر، قوات تحالف الشمال تدخل كابول العاصمة. ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر، وزارة العدل الأمريكية تطلب من ٥٠٠٠ مسلم وعربي بين عمر ١٨ و٣٣ مقيمين في الولايات المتحدة التقدم من الأجهزة الأمنية من أجل إجراء تحقيقات معهم.

ـ ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر، السعودية المترددة في الانضمام إلى الحملة الأمريكية تواجه قوى دينية مؤيدة للطالبان. قوات أمريكية إضافية لملاحقة أسامة بن لادن واعتقال سعوديين وثلاث يمنيات حاولوا العبور إلى باكستان. اتهام القاعدة بقتل ٤٧٠ من مقاتلي طالبان. اتهام المحكمة العسكرية المصرية لـ ٩٤ شخصاً في قضية تنظيم الوعد الأصولي واتهامه بالتخطيط لأعمال عدائية

ضد طيارين أمريكيين في ضاحية مصر الجديدة. ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر، ٢٠٠١، إدانة واسعة لرجل الدين الأمريكي، فرانكلين غراهام الذي اعتبر إن الإسلام يهاجم الغرب وأن إله الإسلام ليس هو إله المسيحيين وأن الله هو إله شرير وقاس جداً. ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر، قصف أمريكي في أفغانستان يفضي الى مقتل محمد عاطف المصري، وهو من أهم مساعدي بن لادن ووالد إحدى زوجاته. ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، السلطات السورية تفرج عن أربعة قادة بارزين من الإخوان المسلمين، وذلك في إطار العفو الذي أصدره الرئيس بشار الأسد لمناسبة ذكرى الحركة التصحيحية والتي شملت ٣١٠ معتقلاً سياسياً. مقتل القياديين البارزين من جماعة الجهاد المصرية، طارق أنور ونصر فهمي، مما مثل ضربة موجعة لجماعة الجهاد وتنظيم القاعدة. ماليزيا تعتقل زعيم حركة مورو الإسلامية وتستعد لتسليمه للفلبيين.

ـ ١ كانون الأول/ ديسمبر، استشهادي يفجر نفسه في منطقة للمشاة في تل أبيب يؤدي إلى مقتل ١٠ أشخاص وجرح ١٢٠ آخرين. مجزرة في قلعة جانغي في مزار شريف على أيدي قوات تحالف الشمال وقصف جوي أمريكي يفضي إلى إبادة حوالى ٦٠٠ من الأسرى الأفغان العرب ومقاتلين آخرين. ٣ كانون الأول/ ديسمبر، طالباني أمريكي، جون ووكر ليند، تتسلمه القوات الخاصة الأمريكية بعدما نجا من مجزرة قلعة جانغي في مزار شريف. ٦ كانون الأول/ ديسمبر، سقوط مدينة قندهار، معقل حركة طالبان في أفغانستان. ١٢ كانون الأول/ ديسمبر، إسرائيل تقطع علاقاتها مع الرئيس عرفات. الرئيس خاتمي يقبل استقالة وزير الثقافة والإرشاد عطاء الله مهاجراني، وهو من رموز التيار الإصلاحي في إيران.

ـ ١٤ كانون الأول/ ديسمبر، توقيف عضوين في عصبة الدفاع اليهودية في الولايات المتحدة بتهمة التآمر على تفجير مسجد الملك فهد ومكتب للنائب داريل عيسى الذي كان قد عاد من رحلة إلى الشرق الأوسط.

ـ ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر، مقتل ١٨ جندياً يمنياً في اشتباكات مع أنصار بن لادن في مأرب الشرقية على أيدي رجال القبائل. كما اعتقلت السلطات اليمنية العشرات من رجال القبائل.

ـ ٢١ كانون الأول/ ديسمبر، الرئيس بوش يجمد أرصدة منظمتين،

عسكر طيبة ويو تي أن، في كشمير بتهمة الإرهاب. إسرائيل بدأت تنفيذ خطة الفصل مع الفلسطينيين عبر ترسيم الخط الأخضر، والسلطة الفلسطينية تعتقل ٥١ عنصراً من الشرطة بتهمة تنفيذ هجمات على القوات الإسرائيلية. السويد سلمت مصر قائد طلائع الفتح الإسلامي أحمد حسين عجيزة. السلطات البريطانية تنفذ حملة اعتقالات واسعة هي الأولى بموجب القانون الجديد لمكافحة الإرهاب. في بريطانيا اختفاء أبو قتادة ومصير عمر بكري غير معروف. ٢١ كانون الأول/ديسمبر، قسم اليمين للحكومة الانتقالية في أفغانستان.

ـ ٢٢ كانون الأول/ديسمبر، قرار مجلس الأمن ١٣٨٦ يجيز للقوات الدولية استخدام القوة ويدعو إلى إعمار أفغانستان. تسلم وتسليم للسلطة بين الرئيس برهان الدين رباني وحميد قرضاي، رئيس الحكومة المؤقتة في أفغانستان. الولايات المتحدة هي أول حكومة تعترف بالحكومة المؤقتة. ٢٦ كانون الأول/ديسمبر، إلقاء القبض على البريطاني ريتشارد ريد عند محاولته إشعال عود ثقاب لتفجير مادة متفجرة وضعت في حذائه على متن طائرة بوينغ ٧٦٧ تابعة لشركة أميركان إيرلاينز تقوم برحلة بين باريس وميامي.

ـ ٢٧ كانون الأول/ديسمبر، بن لادن يحيي في شريط فيديو مصور بثته قناة الجزيرة الأفراد التسعة عشر الذين قاموا بالأعمال الانتحارية في ١١ أيلول/سبتمبر.

● **٢٠٠٢** ٩ كانون الثاني/يناير، واشنطن تجمد أموال متهمين بتمويل القاعدة، شاملة بذلك لجنة دعم أفغانستان في بيشاور وجلال آباد وفرع جمعية إحياء التراث الإسلامي في باكستان وأفغانستان. مؤتمر علماء الإسلام في لبنان يناقش سبل نصرة الشعب الفلسطيني في مؤتمر إنقاذ القدس ونصرة الشعب الفلسطيني. ١١ كانون الثاني/يناير، وصول أول مجموعة من الأفغان العرب والطالبان إلى المعسكر الأمريكي أكس ري في غوانتانامو في كوبا ووضعهم في أقفاص حديدية مما أثار الرأي العام العالمي ومنظمات حقوق الإنسان. ٢٠ يناير/كانون الثاني، الدول المانحة تعد أفغانستان بتقديم المساعدات المادية.

ـ ٣٠ كانون الثاني/يناير، في خطاب حول حال الاتحاد، الرئيس الأمريكي بوش يوجه أقوى تحذير إلى العراق وإيران وكوريا الشمالية (محور

الشر) ويضع حماس والجهاد وحزب الله على لائحة الأهداف الأمريكية. ٣١ كانون الثاني/ يناير، شارون يعلن أسفه عن عدم قتله لياسر عرفات.

ـ ١ شباط/فبراير، بدء التدريبات الأمريكية-الفليبينية للحرب على الإرهاب والقضاء على جماعة أبو سياف الإسلامية. ٤ شباط/فبراير، مجلس العموم البريطاني يستجوب وزير الداخلية حول اختفاء عمر محمد أبو عمر (أبو قتادة) الفلسطيني بعد إقرار مجلسي العموم واللوردات قانوناً جديداً لمكافحة الإرهاب.

ـ ٦ شباط/ فبراير، وزير الدفاع الإسرائيلي يتهم تنظيم القاعدة بالتسلل الى صفوف حزب الله في لبنان.

ـ ٨ شباط/فبراير، الحكومة الجزائرية تعلن عن مقتل أمير الجماعة الإسلامية المسلحة عنتر الزوابري.

ـ ١١ شباط/فبراير، الحكم بالإعدام في الأردن على الإسلامي رائد حجازي بتهمة التخطيط لاستهداف مصالح أمريكية وإسرائيلية. ١٤ شباط/ فبراير، البحرين تتحول إلى مملكة دستورية.

ـ ١٦ شباط/فبراير، وجه ستون مثقفاً أمريكياً بياناً إلى العالم الإسلامي. بيان المثقفين الأمريكيين هذا يدور حول أحداث ١١ أيلول/سبتمبر وما تلاها جاء تحت عنوان "من أجل ماذا نحارب؟".

ـ ٢٥ شباط/فبرير، رجل الدين الأمريكي الشهير بات روبرتسون يعلن أن المسلمين لا يريدون التعايش بل يريدون الهيمنة والتدمير. مجلس الشورى السعودي يدرس تعديل مناهج التعليم الديني.

ـ ٣١ آذار/مارس، استشهادي يقتل ١٥ شخصاً في حيفا، وشارون يعلن الحرب على السلطة الفلسطينية. القمة العربية في بيروت تصادق على مبادرة ولي العهد السعودي للسلام في الشرق الأوسط.

ـ ١٧ نيسان/أبريل، عودة الملك المخلوع ظاهر شاه إلى كابول بعد أكثر من ثلاثين عاماً في المنفى.

ـ ١١ نيسان/أبريل، الملك السابق ظاهر شاه يفتتح اللويا جيرغا في أفغانستان.

ـ ١٣ نيسان/أبريل، انتخاب قرضاي رئيساً لأفغانستان. أبريل/نيسان، القوات الإسرائيلية تجتاح الأراضي الفلسطينية المحتلة وتعتقل مئات الفلسطينيين. ١٥ أيار/مايو، أسرائيل تفك الحصار عن كنيسة المهد في بيت لحم وإبعاد ٣١ فلسطينياً من المحاصرين. ١٧ حزيران/يونيو، استشهادي فلسطيني يفجر نفسه خارج القدس مما يفضي إلى مقتل ١٩ شخصاً وجرح ٥٠ آخرين. مقتل الشيخ صالح شحادة، مؤسس الجناح العسكري لكتائب القسام. ١٩ حزيران/يونيو، اللويا جيرغا تختتم أعمالها بأداء قرضاي اليمين الدستورية والباشتون ينتزعون حقيبة الداخلية من تحالف الشمال. السلطات المغربية تعلن عن اعتقال عدد من أعضاء تنظيم القاعدة، من بينهم أبو زبير الهلالي الملقب بـ "الدب".

ـ ١ تموز/يوليو، مجزرة مدنية بعد إلقاء الولايات المتحدة قنابل على عرس في أفغانستان. ٤ تموز/يوليو مظاهرات في أفغانستان احتجاجاً على قصف أمريكي يفضي إلى مقتل وجرح ٢٠٠ شخص.

ـ ٦ تموز/يوليو، مقتل نائب الرئيس الأفغاني. ١٠ تموز/يوليو، القضاء الباكستاني يحكم بالإعدام على محمد سعيد في قضية مقتل الصحفي الأمريكي دانيال بيرل وسجن شركائه الثلاثة مدى الحياة.

ـ ١٥ تموز/يوليو، صفقة قانونية تجنب جون ووكر ليند الإعدام وتسجنه مدى الحياة بتهمة تقديم المساعدة للطالبان ونقل المتفجرات. ٢٣ تموز/يوليو، ضحايا الغارة الإسرائيلية في حي سكني في غزة يفضي إلى مقتل العديد من الفلسطينيين، بينهم ٧ أطفال، ومئات الآلاف يشيعون قائد كتائب القسام في غزة صلاح شحاتة. ٢٤ تموز/يوليو، قرضاي يوافق على حماية أمريكية أمنية لشخصه.

ـ ٢٨ تموز/يوليو، إعلان السلطات الجزائرية عن مقتل ١٥ إسلامياً، بينهم أمير الجماعة الإسلامية المسلحة الجديد رشيد أبو تراب. ٣١ تموز/يوليو، مقتل سبعة أشخاص في انفجار في الجامعة العبرية.

ـ ١٥ آب/أغسطس، ذوو ضحايا ١١ أيلول/سبتمبر يقاضون بن لادن وأمراء سعوديين والسودان وثماني منظمات خيرية إسلامية وسبعة مصارف بتهمة تمويل تنظيم القاعدة، وستقام الدعوى أمام محكمة واشنطن الفدرالية

للمطالبة بتعويضات قيمتها مليون مليار دولار من الهيئات والف مليار دولار من الأفراد.

ـ ١٨ آب/أغسطس، الرئيس السوداني جدد وضع حسن الترابي، زعيم المؤتمر الوطني الشعبي، في الإقامة الجبرية مع أن المحكمة الدستورية أمرت بالإفراج عنه. وكان الترابي قد اعتقل في شباط/فبراير ٢٠٠١ بعدما وقع صفقة مع الجيش الشعبي لتحرير السودان. ١٩ آب/أغسطس، تحطم طائرة روسية بصاروخ يفضي الى مقتل ١١٩ شخصاً. ٢٤ آب/أغسطس، إبعاد السلطات الأمريكية الأستاذ الجامعي الفلسطيني مازن النجار إلى لبنان بعد اتهامه بإقامة علاقات مع حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

ـ ٢٦ آب/أغسطس، شهود عيان يتحدثون عن مقابر جماعية وجرائم حرب في أفغانستان.

ـ ٢٨ آب/أغسطس، حماس تتوعد بالمزيد من العمليات والسلطة الفلسطينية تستنكر وتدعو لتجنيب المدنيين القتل. كتائب عز الدين القسام تفجر عبوة ناسفة في الجامعة العبرية وتقتل ٧ اسرائيليين وإصابة ٧٠ آخرين. ٢ أيلول/سبتمبر، المحكمة الإسرائيلية تدعم قرار الحكومة بطرد بعض الفلسطينيين إلى غزة. ٤ أيلول/سبتمبر، رئيس الوزراء الأفغاني السابق قلب الدين حكمتيار يدعو الى الجهاد ضد قوات الاحتلال بقيادة الولايات المتحدة. ٥ أيلول/سبتمبر، رئيس أفغانستان يتعرض لمحاولة قتل.

ـ ٦ أيلول/سبتمبر، إسرائيل تبرئ العسكريين في مقتل مدنيين فلسطينيين. ٦ تشرين الأول/أكتوبر، سفينة فرنسية لنقل النفط تتعرض لانفجار قرب شواطئ عدن في اليمن. ١٥ أيلول/سبتمبر، واشنطن تطالب باكستان بتسليم اليمني رمزي بن الشيبة، وهو من قادة القاعدة ويعتقد أن له دوراً مهماً في التخطيط لتفجير ١١ أيلول/سبتمبر وإرسال الأموال إلى اثنين من الخاطفين لمتابعة دروس الطيران في فلوريدا، كما أنه عضو مهم في خلية هامبورغ في ألمانيا. اعتقال خمسة أمريكيين من أصل يمني في نيويورك بتهمة توفير دعم مالي للقاعدة. ٣٠ أيلول/سبتمبر، الرئيس الأمريكي يوقع على قانون أقره الكونغرس الأمريكي يلزم الإدارة باعتبار القدس عاصمةً لاسرائيل. ١ تشرين الأول/أكتوبر، أظهرت النتائج الرسمية للانتخابات النيابية في

المغرب في ٢٧ أيلول/سبتمبر فوز حزب العدالة والتنمية في المرتبة الثالثة (٤٢ مقعداً من أصل ٣٢٥). ٨ تشرين الأول/أكتوبر، رئيس الوزراء الإسرائيلي شارون يصر على استمرار عمليات إسرائيل العسكرية في قطاع غزة، رغم الإدانات الدولية. ١٢ تشرين الأول/أكتوبر، انفجار كبير في جزيرة بالي في أندونيسيا يقتل حوالى ١٩٠ شخصاً ويجرح المئات. ويعتقد البعض أن إسلاميين متشددين من "الجماعة الإسلامية الإندونيسية" هم وراء هذا الحدث.

مقدمة:
الخطابات الأيديولوجية
والسياسية الإسلامية الحديثة والمعاصرة

تهدف هذه المقدمة إلى تزويد القارئ بثلاثة مداخل فكرية نظرية وسياسية حول: **أولاً**، رؤية الحركات الإسلامية لطبيعة المعرفة ومبادئها، **ثانياً**، رؤيتها لطبيعة السياسة ومبادئها، **وثالثاً**، التطورات الحاصلة حول المسائل المعاصرة، وخصوصاً التعددية والديمقراطية.

أولاً: المبادئ المعرفية

يشتمل الفكر الإسلامي والعربي على تيارات فكرية متعددة ومختلفة مثل العلمانية والاشتراكية والقومية وغيرها. إلا أن هناك تيارين تميزا بقبولهما الإسلام كأساس للحضارة وكقاعدة تأسيسية للمعرفة وكمستودع للمبادئ المكونة للنظام السياسي والاجتماعي وهما الإصلاحية الإسلامية والأصولية الإسلامية.

فالإصلاحية الإسلامية كما دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، والأصولية الإسلامية كما دعا إليها أبو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب وآية الله الخميني تختلفان أساسا في بناء نظرتهما حول المعرفة وحول سبل ومناهج التوصل إليها.

تشكل الأصولية، أولاً، جزءاً من الخطاب الفكري الدائر لعدة قرون في الشرق والغرب، وثانياً، نقداً للفلسفة وللأيديولوجية السياسية ولفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الإسلامية رؤيتين متناقضتين: تقول الأولى بان الإنسان مالك للحقيقة، وتقول الثانية بعدم وجود حقيقة محددة على الإطلاق. من الناحية السياسية، ترفض الأصولية المبدأ الذي يقول إن السلطة

هي ملك للشعب، ولا توافق على اعتبار المجتمعات أسواقاً استهلاكية لتحقيق الرغبات، والبديل عن هذا عندها هو إنشاء مجتمعات مؤسسة على العدل والفضيلة والمساواة.

أما الإصلاحية الإسلامية فتؤكد على وجود القوانين الطبيعية والأخلاقية في الطبيعة الإنسانية. فهذه القوانين الطبيعية والأخلاقية هي حقيقة ويمكن البرهنة عليها عن طريق العقل. يقول علي شريعتي إن الإسلام، وعلى نقيض الماركسية التي تساوي بين القانون الأخلاقي والعادات الاجتماعية، يعزو القوانين الأخلاقية إلى طبيعة الإنسان الفطرية[١]. فالله هو الذي نفخ في الإنسان روحه وحمله أمانته لا عن طريق الخلافة في الأرض فقط، بل أيضاً بسبب قربه من الله. وعلى الرغم من أنّ الله هو الوحيد المالك للمعرفة المطلقة والقادر الوحيد على تغيير قوانين الطبيعة، إلا أن الإنسان قادر في درجة ما على العمل ضد قوانين الطبيعة وقدراته الجسدية بسبب الروح التي نفخها الله فيه. يعني هذا أن هذه القوانين يمكن التوصل إليها عن طريق العقل. فالأفغاني يرى أن في الإنسان دافعاً غريزياً للترفع عن الحيوانية والشهوة ولتحسين معاشه. وهذا لا يحدث بمجرد اتباع الفطرة فقط بل بالبحث عن المعرفة وتنمية المهارات والقدرات الموصلة والمحدثة للحضارة. وبهذا يكون علاج الأمة مكوناً من العودة للاسترشاد بالقواعد الكلية للدين وتطهير القلوب ومن تكوين الأمة من جديد. فالذي لا يحكم به العقل وتشهد به أسس الاجتماع الإنساني مآله الزوال. وعليه، فعلى المسلمين السعي للتقدم الظاهر في دراسة العلوم؛ فالأسس الدينية والأخلاقية السلمية لا تتطلب الدين فقط بل هي بحاجة إلى معرفة جوهرية وحقيقية[٢].

وفي الحقيقة، يفهم المفكرون الإصلاحيون المسلمون الفلسفة على أنها علم من العلوم. يقول محمد عبده، مثلاً، إن الإسلام لا يمكنه مناقضة العلم، فهو

---

(١) Ali Shari'ati, *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, translated by R. Campbell, Contemporary Islamic Thought: Presian Series (Berkeley, CA: Mizan Press, 1980), pp. 77 and 80.

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقى** (القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧)، ص ٦٠ ـ ٦١، وجمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٩ ـ ١٣ و١٦ ـ ١٧.

يؤمن بأن عمل العقل ليس التكهن بل يتلخص في البحث بالمجال العلمي. وبالرغم من أن العقل والوحي متناغمان فإن المفكرين الذين حاولوا مطابقة البراهين الفلسفية والنص على وجود الله وجوهره تجاوزوا حد المعقول؛ فإن تكهناتهم لا يمكن البرهنة على صحتها؛ أما العلوم فيمكن التحقق من صحتها، لهذا، عندما يرى عبده تناسقاً بين الوحي والعقل يعني بالعقل هنا العلوم[٣]. والأفغاني، كعبده، يجعل العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن أو اختلاف الآراء فيه بل عند مناقضة القرآن للعلوم لأن القرآن يحتوي على مبادئ عامة، فلا يجوز معارضته للعلوم.أما إذا اعتبر أن هناك تناقضاً بينهما فإن المنهج الذي يجب اتباعه هو التأويل[٤] ويؤدي توكيد الإصلاحيين على أهمية العلم- من أجل صلاحية تأويل الوحي- إلى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفة ومفاهيم علم الكلام والى قبول تأويلات وتفسيرات جديدة في الفلسفة وفي علم الكلام متوقفة في صحتها على العلوم الحديثة.

فالإصلاحيون يرون الدين عاملاً فطرياً، ولكنه في تناغم مع العقل. ويسترشد محمد عبده على هذا، مثلاً، بقوله: إن المسلمين اتفقوا، على العموم، على أن بعض قضايا الدين لا يمكن الإيمان بها إلا عن طريق العقل كمعرفة وجود الله وقدرة الله على إرسال الرسل. كما أن المسلمين اتفقوا على أن الدين يحتوي على مبادئ سامية لا يمكن للإنسان فهمها بسهولة، إلا أن الدين لا يقدم للإنسان مبادئ مغايرة للعقل. فالإنسان قادر على البرهنة، مثلاً، على وجود الله، إلا أنه لا يمكنه التوصل إلى فهم حقيقته. ويعود هذا إلى محدودية فهم الإنسان، فهو غير قادر حتى على فهم نفسه فهماً شاملاً وكاملاً. لكن العقل يبقى من أهم الأمور المساعدة للدين[٥].

علاوة على هذا يجعل محمد عبده الدين من أهم العوامل الفاعلة في تكوين الأخلاق؛ لأنه أكثر تأثيراً في الناس من العقل، إلا أن ما هو أكثر أهميةً من ذلك هو أن العقل يشكل مصدراً لمعرفة الدين وللعمل بموجبه. لكن

---

(٣) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٨ ـ ١٩، ٢٨ ـ ٤٦، ٣٢ ـ ٥٩، ٤٧ ـ ٧٠ و٦٩ ـ ١٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٤٦، ٣١، ٢٠ ـ ١١٢ و٥١ ـ ١٣٢.

(٥) الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١.

عند التوصل إلى الإيمان، عن طريق العقل، فعلى الإنسان اتباع الرسول[٦]. وبمثل هذا يقول محمد إقبال الذي يرى أنه على الرغم من أن الدين يبدأ بالعاطفة إلا أن الدين لا يعتبر نفسه عمليةً عاطفية فقط ويسعى دائماً إلى البحث في أمور ما وراء الطبيعة: فليس موضوع الدين الأمور الجزئية أو العاطفية أو العمل فقط، بل يشمل التعبير عن الإنسان بأكمله. ففي الإسلام لا يعارض المثال الواقع، لكنه يحاول اختصار المسافة بينهما حيث يستوعب المثال الواقع ويغيره[٧]. كما يعرف علي شريعتي الدين على أنه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون الموافق للواقع وللألوهية.

من ناحية أخرى، وعلى الرغم من إصرار الأصولية الإسلامية على وجود المبادئ الأخلاقية في الطبيعة الإنسانية فإنها تؤكد على عدم قدرة الإنسان على التوصل لهذه المبادئ عن طريق العقل. وهذا يفرض ويتطلب وجود الوحي من أجل التمكن من اتباع النموذج الأخلاقي. وتتحول الفطرة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، والتي تتلقى الوحي، إلى الخضوع للقوى المسيطرة التي أوجدت القوانين والتي تنشأ بدورها عن مشيئة الله من أجل سعادة بني البشر.

فالخلاف الأساسي بين الأصوليين والإصلاحيين هو أن الأصوليين يجعلون من الإسلام النظام الشامل المعلل الذي لا يحتاج إلى دليل منطقي؛ بينما يتقبل الإصلاحيون مبدأ التوصل إلى الحقيقة عن طريق البرهان. وهكذا، يجيز محمد عبده البحث عن البراهين، ولدى التوصل إليها، في معنى آخر، على الباحث الخضوع لتعاليم الرسول. يرفض الأصوليون الدعوى القائلة بقدرة العقل البشري على التوصل إلى الحقيقة دون مساعدة الوحي. أما الأصوليون فيعتبرون أن للعقل قدرة على اكتشاف الكثير من المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية.

سوف أركز في بقية هذا البحث، على نظرية الأصولية في المعرفة كما تصورها المنظرون الأصوليون كأبي الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، وآية الله الخميني، وذلك في محاولة للإجابة عن بعض الأسئلة مثل

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٧) Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Javid Iqbal, 1960), pp. 2, 9 and 22.

«لماذا يتقبل الأصوليون القرآن والحديث فقط كمصدرين للمعرفة والسياسة والقانون والاقتصاد ولكل أوجه الحياة؟». ومن أجل توضيح الأفكار المتداولة حول القضايا الأساسية قسمت هذا البحث الى أربعة أقسام: نظرية المعرفة، والفلسفة، والطبيعة، ومفهوم الدين.

المبدأ الأول: نظرية المعرفة

يعتبر الأصوليون أن المعرفة تتخطى مجرد الفهم؛ فهي التفهم العقلي الكامل المصحوب بتفاعل النفس مع هذا التفهم في أعماق العقل والضمير.كل هذا يجب أن يستتبعه العمل المطابق للتفهم وللتفاعل[8]. من هذا التعريف للمعرفة يمكننا التوصل إلى النقاط التالية: أولاً، وعلى طريقة أفلاطون نفسها، يرى الأصوليون أن المعرفة تتجاوز مجرد الفهم بل، كما قلنا سابقاً، هي حالة عقلية.وبينما يرى أفلاطون أن المعرفة الحقة لا يمكن أن تكون غير نهائية[9]، يحاول الأصوليون جعل تعريفهم للمعرفة نهائياً وكاملاً. وهكذا فإن المرحلة الأولى هي مرحلة العقل (أو التفهم)، والمرحلة الثانية هي التفاعل (أي تقبل الروح والضمير) وهي المرحلة الروحية والنفسية. أما كمال المعرفة فيتطلب العمل،أي المرحلة الثالثة. وعليه فان التعريف الكامل للمعرفة يدور حول ثلاثة محاور: العقل والنفس والعمل. لكن من أهم الشروط التي يجب أن تتوفر هو فهم الإسلام كما كان يفهمه السلف الصالح والوقوف عند حدود الإلهية وعدم التقيد بما لم يفرضه الله أو ينص عليه الإسلام.

ويرى حسن البنا، مثلاً، أن الأدلة المنطقية غير كافية للتوصل إلى المعرفة، بل إن المعرفة بحاجة أيضاً إلى فطرة سليمة تستقر فيها المعرفة الحقة، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

إذا درسنا تعاريف المعرفة عند أرسطوطاليس والفارابي وغيرهما في ضوء تعريف الأصولية، فإن هذه التعاريف يرفضها الأصوليون لأنها غير مستكملة

---

(٨) في تعريف المعرفة، انظر: سيد قطب، **في التاريخ... فكرة ومنهاج** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٢٦، وحسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار القلم؛ دار القرآن الكريم، ١٩٨٤)، ص ٢٤٦. وعن عجز العقل، انظر ص ٤٧٣ من المصدر الأخير.

(٩) Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam: Lectures*, translated from the Persian by Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1979), p. 41.

لجميع مراحل المعرفة. ويمكن التوصل إلى المعرفة عند أرسطوطاليس حين نتمكن من تفسير أسباب الأشياء[10]. ويعتبر العقلانيون كأفلاطون والفارابي وابن سينا أن للمبادئ العامة وجوداً موضوعياً. إلا أن الأصوليين كالبنا والندوي وقطب يشككون في قدرة الإنسان على التوصل إلى معرفة الله لأن معرفته تتطلب تفهماً وتفاعلاً، وهذا ما يستحيل على الإنسان القيام به. فليس هناك إنسان قادر على الحصول على المعرفة الكاملة أو على معرفة حتمية بوجود الله وطبيعته. لهذا السبب، يقول الأصوليون، مثلاً، إنه لا يجوز للإنسان سؤال الله عن حكمته في الخلق لأن الإنسان غير قادر الآن أو في المستقبل على الإحاطة بنظام الكون[11]. فعلى الرغم من أن الأصوليين يعتبرون العقل مناط التكليف ودافعاً للشبهات والأباطيل، فإن وجود الخالق مثلاً، هو في حكم البديهيات ولا يحتاج إلى دليل. أما أولئك الذين يطالبون بالأدلة فهم مكابرون لا تنفع معهم الأدلة. كما أن الإحاطة بذات الله وحقائق الأشياء أكبر من أن تحيط به العقول البشرية. فالنبي (ﷺ) يقول: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله... ».

وليس بمقدور العامة أو الخاصة معرفة أسرار الكون. «فلا إله إلا الله» هي الطريق، ويجب الوقوف عندها لأن طبيعة الدين تقوم على هذه القاعدة الأصولية. ويستقر، مع استقرار هذه القاعدة في أعماق النفس، النظام الشامل. فالاستسلام ابتداءً هو مقصد الإيمان الذي يفتح منافذ الفطرة لتتلقى الموجبات المؤثرة وتستجيب لها. والإسلام ليس مجرد نظرية للدراسة الذهنية المعرفية الثقافية، بل منهج شامل وكامل وتصور واقعي وإيجابي. فهو يكره بطبعه أن يتمثل في مجرد تصور ذهني معرفي بل يتمثل في تنظيم حي. إن

---

(١٠) انظر، على سبيل المثال: Aristoteles, *Aristotle's Metaphysics*, edited by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, [1912]).

(١١) انظر: سيد قطب، **هذا الدين**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ٦ - ٧. عن العقل والإلهيات، انظر: البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٤٣٥ - ٤٣٦، و٤٤٥ - ٤٤٩ عن الله وصفاته.

وعن تقيد النظر في الإلهيات، انظر: أبو الحسن علي الحسني الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ط ٨ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤)، ص ١٤٩، وسيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٢٥ - ٥٤.

تحويل الإسلام إلى نظرية يخرجه من طبيعة منهج التكوين الرباني ويخضعه لمناهج التفكير البشرية ويبطل وظيفته. وعليه فيجب الالتزام بالمنهج كفكر وكعقيدة وكنظام وكحركة.

وعليه، فإن عدم القدرة على معرفة الله يعود إلى محدودية عقل الإنسان وقدراته. وبناءً على هذا يرفض الأصوليون ادعاء بعض الفلاسفة أن معرفة الله بالعقل ممكنة. كما يرفضون ثنائية الروح والمادة (الموجودة، مثلاً، عند ديكارت)، ولا يقومون بأي تحليل في عمل الروح على المادة أو العكس. فكما عند سبينوزا، فإن الحقيقة لها مقياس داخلي وليس فقط مجرد مقياس التطابق الخارجي للفكرة مع موضوعها. فالأصوليون، كما سبينوزا، يرون أن المعرفة تؤدي إلى الأشياء كمعطيات من عند الله. مقدمة لفهم النظام بكل أجزائه[١٢].

المبدأ الثاني: الفلسفة

في مراجعتها للفلسفة تعتقد الأصولية بعدم جدوى واستحالة المعرفة عن طريق التفلسف. فالفلسفة ليست للإنسان وما للإنسان هو دراسة ما هو عملي. فالفيلسوف، في رأي الأصوليين، وضع نفسه في المكان الخاطئ حيث لا مخرج منه إلا بما منحه الله للإنسان، وهو العقل. إلا أن العقل الإنساني لا ينبغي له أن يتفلسف بل يجب أن يشغل نفسه بما هو عملي ومفيد[١٣]. فالإسلام يجعل العلم فريضة، وقد أمر الله به في القرآن الكريم **﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم﴾**[١٤]. كما أن الإسلام لم يفرق ما بين العلوم الدنيوية وعلوم الدين بل حث عليهما. إلا أن العلم يتعلق بالكون لا بخالق الكون.

---

(١٢) انظر الفصل الخاص عن الأفكار، والأشياء وعقل الإنسان في: Spinoza, *Ethics II*, prop vii: Def iv

(١٣) انظر: هادي المدرسي، **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين** (بيروت: مؤسسة البلاغ ١٩٨٧)، ص ٧٠ ـ ٧١؛ البنا، المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ٣٠٧ و١٨٠؛ الندوي، المصدر نفسه، ص ١٧٢ وما بعدها، و٢١٥ ـ ٢١٦، و Sayyed Abulala Maudoodi, *Towards Understanding Islam*, 8th ed. (Lahore: Islamic Publications Limited, 1960), pp. 5-16.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،»، الآيات ١ ـ ٥.

وعليه فإن العلم والفن اليوم ليسا بدليل على تقدم المعرفة بالمطلق، لأن المعرفة الحقيقية تطمئن القلوب وتجفف الدموع وتريح المجتمع وتغني الفقراء. كما أن الفلسفات يحطم بعضها بعضها الآخر، وكذلك العلوم. لكن موقف الإسلام ينبع من تسخير الأرض للإنسان من أجل استعمالها لأغراض صحيحة. وينتفع المسلم بكل ما خلق الله وأودع في الكون. فالمصنوعات خاضعة لإرادة الإنسان وأخلاقه التي يجعل في استعمالها أداة خير أو شر، فالإنسان قادر على تحويل الآلات إلى شر مطلق أو خير كبير. ويجب على المسلمين استكشاف العلوم الطبيعية لأنها تسخر للإنسان القوة والمادة. أما الدين فيرشد الإنسان إلى كيفية الانتفاع بهذه العلوم. أما أولئك الذين وضعوا الفكر الإنساني، سواء المشاهدة أو الاختبار أو القياس أو الاستقراء، مكان الهداية فقد اختاروا طريقاً لم يكن دليلهم فيه كافياً، فضلت خطواتهم الأولى وانصرف الجهد إلى غاية خاطئة أوصلت في النهاية إلى الإلحاد. وعلى الرغم من أنهم أدركوا نواميس الفطرة بالاختبار والقياس لكنهم لم يتوصلوا إلى فاطرها وانصرفوا إلى عبادة النفس واتخذوا إلههم هواهم. أما رفض جدوى واستحالة الفلسفة فما ذلك إلا نتاج فهم الأصوليين للفلسفة على أنها ذلك الفرع من المعرفة الذي يحدد لنا ماهية الأشياء وليس كيفيتها؛ هي موضوع مباحث العلوم.

أما إذا كانت الفلسفة تهتم بالعلائق بين ما هو خالد، والتي هي عند أفلاطون الشيء الوحيد الذي يحتمل اسم المعرفة، فإن الأصوليين، وخاصة سيد قطب، الذين يرفضون أولاً مفهوم الموجودات الخالدة ولا يعتقدون، ثانياً، بمقدرة الإنسان على التوصل إلى المعرفة هم مبررون في رفضهم الفلسفة كالمنهج المناسب للتوصل إلى الحقيقة. فالمحاولة الفلسفية عند الأصوليين كما هي عند الإمام الغزالي والفيلسوف هيوم هي محاولة عقيمة وخاطئة، كما أن فكرة رفض معرفة الله عن طريق العقل غير مستهجنة. بل على العكس من ذلك، فإذا ما تأملنا ملياً نرى أنه في جميع الفلسفات، وعند درجة ما، يتوقف العقل عندها ولا مجال متاحاً للتقدم في البحث العقلي[١٥]. فإذا ما قابلنا وقارنا فكرة الأصوليين في رفض معرفة الله عن طريق العقل مع فكرة

---

(١٥) قطب، **هذا الدين**، ص ٢٢ ـ ٢٣. ولآراء مماثلة غربية في الموضوع نفسه، انظر:
Machiavelli, *Discourses 1,1*, vi (3), principle xv.

أفلوطين في رفض معرفة الخير نتوصل إلى قصور الفكر المجرد عن فهم الله أو الخير. وعليه فمن الواضح أنه في قمة البحث الفلسفي فإن الفيلسوف لا يمكنه إلا التوقف عن البحث النقدي وإبداله البديهة والفطرة به. ويقود عدم معرفة الخير عند أفلوطين ومعرفة الله عند الأصوليين إلى مبدأ التجاوز لكنها تدفع أفلوطين إلى قبول التأمل كمنهج للاقتراب من المعرفة، بينما يرفض الأصوليون الفلسفة بكل أشكالها ويقترحون الدين الموحى به على العموم والإسلام على الخصوص كبديل للفلسفة.

حتى الآن، يتعلق بحثنا بذلك النوع من الفلسفة التي تعتمد على العقلانية والنقدية وتقوم على المنطق، أما الأنواع الأخرى من الفلسفة، كفلسفة هيدغر، والتي تقف موقفاً عدائياً من التحليل النقدي فتعتمد في توصلها إلى المعرفة على البديهة الشخصية والمباشرة[١٦]. ويمكننا القول إن الأصوليين على العموم كسيد قطب والمودودي ينتمون إلى هذه الفئة. هذا إذا ما تقبلنا تعريف أرسطوطاليس للفلسفة كما نقله محسن مهدي. يقول مهدي في شرحه لمقولة أرسطوطاليس إن التفلسف يعني أمراً من اثنين. أولاً: هل يجب علينا البحث، وثانياً: استعمال المنهج الفلسفي. فإذا ما قلنا إن على الإنسان أن لا يتفلسف، فعلينا أيضاً البرهنة على ذلك؛ فالبرهنة الفلسفية هي أساس المعرفة[١٧].

يقول الأصوليون إن المقولات الإبستمولوجية هي صحيحة أو خاطئة، وبذلك يتبعون المدرسة اللامعرفية.أما قبول الأصولية بأن التعبيرات الأخلاقية والإبستمولوجية لا يمكن تعريفها بمقولات منطقية وأخلاقية فهي في توافق مع مذهب اللاطبيعية. وعليه، فإذا كانت نظرية المعرفة تتعلق بطبيعة ومجال المعرفة بالإضافة إلى فرضياتها وأسسها وصلاحيتها، فإن نظرية المعرفة عند الأصوليين محددة في طبيعتها ومجالها في الأشياء التي يمكن ملاحظتها والتأكد منها. وهذا الحد يستلزم أن الأمور التي لا يمكن ملاحظتها، كمفهوم النظام

---

(١٦) انظر مثلاً: Martin Heideggar, *Introduction to Metaphysics*, passim.

(١٧) انظر: Aristoteles, *Fragmented Selection*, edited by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1955), pp. 7-29,

مقتبس عن: Musin Mahdi, «Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought,» *Paper Presented at: God and Man in Contemporary Islamic Thought: Proceedings of the Philosophy Symposium Held at the American University of Beirut, February 6-10, 1967*, edited by Charles Malik, Centennial Publications (Beirut: American University of Beirut, 1972), pp. 99-100.

في الكون أو مفهوم الإله، لا يمكن البرهنة عليها في أسلوب موثوق به.وفي كلمة أخرى لا يشكل العقل في كل ظواهره ووظائفه، كالمنطق والديالكتيك وسيلة يمكن الاعتماد عليها في التوصل إلى ما هو حتمي. وعليه فإن وظيفة العقل عند الأصوليين هي الاجتهاد في الأمور التالية:

١ ـ استقبال الوحي وفهمه والتكيف معه والعمل بمقتضاه

فالفكر البشري، في رأي الأصوليين، وابتداءً من فكر الرسول يتلقى الوحي، ليهتدي به ويهدي. كما أن وظيفة الرسول هي مجرد النقل الدقيق والتبليغ الأمين وعدم الجمع بين الذي يوحى به والتفكير البشري. فكل عمل إنساني لا يبرأ من النقص والجهل والهوى، لكن العقل يتلقى ويدرك ويكيف ويطبق التصور الإلهي في واقع الحياة؛ لكن موازين العقل ومقولاته يجب أن تستمد من هذا التصور. فما يحكم الإنسان هو طبيعته المحدودة لأنه مخلوق حادث، ليس مطلقاً ولا أزلياً ولا أبدياً. كما أن وظيفته هي وظيفة الخلافة في الأرض لتحقيق معاني العبادة فيه.

٢ ـ تحقيق المفهوم الإسلامي واعتباره فيصلاً في أمور هذا المفهوم وقيمه[١٨].

فالعقل مدعو للتفكر والنظر والاعتبار والتطبيق في عالم الواقع طبقاً لمقتضيات هذا التصور. يحرر العقل الإدراك البشري ويوقظه ويقوم منهجه في النظر ويمنعه من الوقوع في الوهم والخرافة ويصونه عن التبدد في غير مجاله ويوجهه الى سنن الله وإلى طبيعة الكون والإنسان. ويتبع هذا أن وظيفة العقل عند الأصولية هي وسائلية وأن العقل يعمل كوعاء لما هو موجود. لهذا، لا يجوز للعقل الضياع في محاولة إيجاد مفاهيم جديدة غير مرتبطة أساساً بالوحي. وهذا ما يفسر لنا سبب رؤية الأصوليين مثلاً للعقلانية الديكارتية في القرن السابع عشر أو الوضعية الاجتماعية أو المنطقية، كتدخل الفكر الإنساني في

---

(١٨) انظر: سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ص ٥٢؛ الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**؛ ص ١٣٢؛ البنا **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١١، ٦٥ ـ ٦٨ و١٦٩ ـ ١٧٠؛ المدرسي، **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين**، ص ١١ ـ ١٢ و١٦ ـ ١٧، وروح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية** (الكويت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٦٧ ـ ٦٨.

المفهوم الإلهي[19]. فمثل هذه الفلسفات هي نظريات وآراء حولت الحضارات الى مظاهر مادية بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماوية وتشجع الإلحاد والشك في الله وإنكار الروح والإباحية والتهافت على اللذة وإشباع الغرائز والشهوات والتعصب والربا وما الى ذلك.

لكن أسرار التكوين الإنساني ستبقى خافية عليه، وكذلك سر الحياة والموت وسر الروح الإنسانية. وهذه الفكرة هي نتاج رؤية الإنسان على أنه محدود بطبيعته وطبعه وفي قدراته وإمكانياته؛ فهو ليس أزلياً أو مخلداً[20].فيجب على الإنسان أن يلتزم حد العقل وتقبل قوله تعالى **﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾**[21] ومحاولة زيادة عمله من هذا المنطلق **﴿وقل ربي زدني علماً﴾**[22].

إن معرفة الله لا تحيط بها العقول البشرية لأنها قاصرة عن إدراك حقائق الأشياء. فالفلسفة لا تتجاوز كونها ظنوناً لا حقيقة لها ولا معنى، ولا تجدي نفعاً ولا تأتي بنتيجة. فالتصور الفلسفي ينشأ في الفكر البشري لمحاولة تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به. إلا أنه يبقى ضمن حدود المعرفة الفكرية الباردة. لهذا لا يجوز للمسلم أن يكتفي في أمور العقيدة وحقائقها وفي تصورها العام والقيم والمبادئ العامة في النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي على مصدر إنساني. وكمثال على هذه المحدودية والانكفاء الذاتي والمباشرة في الفهم هو ديكارت نفسه؛ فبقوله «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، حاول ديكارت البرهنة على وجود الله عن طريق البرهنة على وجود نفسه. فمفهوم وجود الله، والذي حاول ديكارت جعله حقيقة موضوعية، ما كان ممكناً البرهنة عليه إلا بعد البرهنة على عدم قدرة الإنسان على خلق هذا المفهوم. فنحن، حسب ما يقول ديكارت مخلوقات وضيعة لا يمكنها التوصل إلى فكرة الإله إلا عن

---

(١٩) البنا، المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ٢٢٠ و٢٠٥ ـ ٢١٩؛ المدرسي، المصدر نفسه، ص ٤٦؛ الخميني، المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٣، ٥٩ و٦٥ ـ ٦٦؛ قطب، المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧، و**معالم في الطريق**، ص ١١ ـ ١٤، ١٢ ـ ٤٣ و١٧.

(٢٠) البنا، المصدر نفسه، ص ٤٣١ ـ ٤٣٣؛ الندوي، المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، وسيد قطب: **معالم في الطريق**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٦٩.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١١٤.

طريق الإله نفسه. ولهذا، لا بد من وجود الله، أما حتمية وجوده فلا يمكن إيجادها إلا في النفس ذاتها(٢٣). وكما اعتقد الفيلسوف لوك والفيلسوف ماكيافيلي والشيخ محمد عبده، تعتقد الأصولية بأن أجزاء من الطبيعة مغلقة أمام الفكر الإنساني(٢٤). فيقول حسن البنا مثلاً بأن السؤال عن الخالق يؤدي الى ترف فكري وإلى البحث في ذات الله التي لن تتمكن العقول القاصرة من إدراكه. فكل عمل إنساني يصاحبه نقص وجهل وهوى يتجسم في تصورات وثنية وفلسفات غير مجدية.

وإذا ما استعدنا تعريف الأصولية للمعرفة وقارناه مع العقلانية والتجريبية، نجد أن ما تفتقده الأخيرتان بنظر الأصوليين هو تعريف شامل وكامل للمعرفة وللحقيقة. وهما كذلك بالفعل لأنهما لا تؤديان إلى فهم كامل للإنسان ووجوده. وعليه، فلا يمكنهما أن يكونا أداة التوصل إلى الحقيقة المطلقة والتعبير عنها(٢٥). فالفلسفات تتعاطى مع الإنسان كمادة من سائر المواد وكحيوان من سائر الحيوانات؛ لكن تتجاهل خصائصه التي تميزه وتجعل منه كائناً فريداً. فالمطلوب من المسلم أن يستقل في فكره ويعتمد على أساس الإسلام لا على النظريات الغربية. وكما قال فرنسيس بيكون تعتقد الأصولية بوجوب انبعاث تأثيرات عملية للمعرفة موصولة إلى العمل. فرفضها للفلسفة الكلاسيكية أو الحديثة سواء أكانت تلك العقلانية أم التجريبية سببها إصرار الأصولية على أن المعرفة الحقة مؤدية بطبيعتها إلى العمل، أولاً، والى إشباع حاجات الإنسانية، ثانياً؛ فالمعرفة الباردة بحد ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب تحويل المعرفة إلى قوة باعثة يمكن تحقيقها في الواقع(٢٦).

---

(٢٣) René Descartes, *Mediations*, 3rd and 4th Mediations.

(٢٤) البنا، **مجموعة رسائل الشهيد الإمام حسن البنا**، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٥، وقطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٤٠ ـ ١٤٦، ١٤٣ ـ ٢٦٧ و١٤٧ ـ ٢٧٠، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٥٣.

(٢٥) عن العلوم، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢ و١٢٥؛ قطب: **معالم في الطريق**، ص ٥٢، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٥٣، والخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

(٢٦) قطب: المصدران نفسهما، ص ٣٠ ـ ٣٨ و٤٠، ٩ ـ ١٠ على التوالي، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٩ و١٦٧ ـ ١٦٩؛ الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ١٤٠؛ Shari'ati, *On the Sociology of Islam: Lectures*, pp. 42-52, 44, 45 and 50, and Maudoodi, *Towards Understanding Islam*, pp. 30-31.

ويمكننا بلورة النقاط التالية: أولاً كما عند سبينوزا، تعتقد الأصولية، أن المعرفة المستمدة من الحواس هي معرفة جامدة؛ كما أن الإدراك والإرادة هما شيء واحد.فجمود المعرفة عند سبينوزا وبرودة المعرفة عند الأصولية هما إشارة إلى عدم كفاية الفكرة أو المفهوم[٢٧].

فالعمل الناتج عن العقل عند سبينوزا يتطابق مع كفاية الفكر بينما ترى الأصولية ان العمل العقلي والمادي هو دلالة على كفاية الفكر. وهكذا تظهر الأصولية، في إصرارها على ربط الفكر بالعمل، أهمية العمل من أجل البرهنة على سلامة الفكر. فبينما يرى أرسطوطاليس مثلاً، أن العمل هو خادم الفكر، ترى الأصولية أن الفكر هو خادم للعمل. فطاعة الله، وهو ما تصر عليه الأصولية كدليل على صحة الفكر، يتطلب العمل بمقتضيات الشريعة والطبيعة وليس التأمل.

ولكن هذا لا يعني أبداً أن الفكر غير مهم، بل العكس هو الصحيح؛ إن أي معرفة صحيحة تفترض، عند الأصوليين، العمل وإشباع الطموح الروحي والفكري عند الإنسان. لهذا يرى الأصوليون وغيرهم أن الإسلام هو النظام المعرفي الأكمل لأنه يحمل أجوبة عن الأسئلة الأساسية حول الحياة، كالسؤال عن حقيقة الإنسان والحياة والوجود[٢٨]. فالقرآن الكريم لم يتعرض لمسألة خلق العالم الطبيعي بل اهتم أكثر بالحياة الاجتماعية والخلقية لفصل الخير عن الشر. أما المسائل المتعلقة بما بعد الطبيعة أو المعارف الروحية فقد بسطها القرآن وجعل قاعدتها التوحيد. وبذلك أصبحت وظيفة المنهج الرباني إعطاء منهج خاص في التفكير من أجل التبرؤ من رواسب مناهج التفكير السائدة، ومن أجل إقامة الدعوة الإسلامية على مخاطبة العقول والضمير والوجدان وتجريدها من القهر المعنوي بالخوارق المعجزة.

وعلاوة عن هذا، فإن إصرار الأصولية على شمول تعريفها للمعرفة

---

(٢٧) Spinoza, *Ethics*, edited by Dagobert Runes (New York: Citadel Press, 1976), pp. 178-179, 192, 194 and 200.

(٢٨) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٨٤، ٢٤٧ و٢٥٠؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٥٧ ـ ٥٩؛ قطب: **معالم في الطريق**، ص ٨٢ ـ ٨٤، **والعدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٩٦ و٢٨٥.

للنواحي الذهنية والروحية والمادية هو نتيجة مفهومها للوحدة على أنها وحدة الوجود. فالكون هو وحدة مؤلفة من المعروف الظاهر والغيب المستتر. فالحياة هي وحدة الطاقات المادية والروحية، إذ إن أي تفريق بينهما يؤدي إلى انفصام وخلل[٢٩]. فالإسلام لا يعقد السلام على حساب الجسد ولا على حساب الروح، بل يطلق لكل منهما نشاطه ليتجه به الى الخير والصلاح والنماء. والإسلام دين الوحدة بين القوى الكونية جميعها، فهو دين وحدة الإله وتوحيد الأديان وتوحيد الرسل ووحدة العبادة والمعاملة، والعقيدة والشريعة، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والمعنوية، والدنيا والآخرة، والأرض والسماء. وتصدر عن تلك الوحدة الكبرى تشريعاته وفرائضه وتوجيهاته وحدوده وقواعده في الحكم والمال. ويمد الإسلام الأمة والفرد بنظم وقواعد أسسها في القرآن الكريم. وإذا ما كانت هذه حقيقة الكون، فإن المعرفة الحقة تتطلب شمول كل هذه الأمور. لقد تغلغل مفهوم التوحيد في كل كتابات الأصوليين سواء في الأدب أو التاريخ أو الاقتصاد او في السياسة. لهذا فإن الأصوليين يرتكزون في قبولهم لأي نظام فكري على دعواه للوحدة. فمن هذا المنطلق يمكن فهم رفض الأصولية للمثالية الأفلاطونية والروحية المسيحية ولعقلانية ارسطوطاليس والفارابي وابن رشد ولتجريبية ماركس. كذلك ترفض الأصولية تجزئة العالم معرفياً وعملياً. إذ انها لا ترى فائدة في تجزئة الحياة والمعرفة لأن هذا يؤدي الى فقدان الوحدة المسكة بالوجود. وعليه فإن ميزة الإسلام، عند الأصوليين، هي نظرته في الوجود[٣٠].

تؤدي هذه النظرية الى الأمل الواسع الذي تحتاجه الأمة لأن اليأس سبيل الى الكفر والقنوط ومن مظاهر الضلال. وهذه النظرة تنطبق على القرن العشرين لأن رسالة الإسلام هي الدعوة الى الله ورسوله والإيمان باليوم الآخر. وتقوم هذه الرسالة على كتاب منزل وشريعة إلهية، كما تدعو هذه

---

(٢٩) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٠، والندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢١٧ ـ ٢٢٥، ٢١٨، ٢٢٣ و٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٣٠) المدرسي، **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين**، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ البنا، المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٧٠ و٢٧٢ ـ ٢٧٧؛ Shari'ati, *On the Sociology of Islam: Lectures*, pp. 60-61, and Sayyed Abulala Maudoodi, *A Short History of Revivalist Movements in Islam* (Lahore: Islamic Publications Limited, 1963), pp. 34-35.

النظرية الى ترقية الإنسان، في جسمه وعقله لأن المدينة الصالحة لا تنمو إلا في وسط ديني وخلقي وجسدي صالح. فالمسلمون قادرون على إقامة الحياة الدنيوية والخلقية الصالحة، وهم قادرون على أن يكونوا أصحاب عقول راجحة وعلوم صحيحة نافعة. أما إذا تغلبت جماعة لا تؤمن إلا بالمادة وما إليها من لذة ومنفعة محسوسة ولا تؤمن بما وراء الحس فإنها تؤثر بسبب طبيعتها ومبادئها وميولها في وضع المدنية وشكلها. وإذا تغلبت جماعة تمجد المادة ولا تهتم إلا بالروح وما وراء الحس وتعادي هذه الحياة، ذبلت المدنية وهزلت القوى الإنسانية واحتضرت الحضارة وخربت المدن واختل نظام الحياة. فالمدنية اليوم تتأرجح بين مادية بهيمية وروحانية. أما المسلمون فهم قادرون على الجمع بين الديانة والأخلاق والقوة والسياسة وتمكين للإنسانية في أن تتمثل فيها جميع نواحيها. فعلى المسلمين المصالحة ما بين الروح والمادة، إذ ان استعدادهم الروحي والمادي يؤهلهم حتى يسيروا بالأمم الإنسانية الى غايتها المثلى الروحية والخلقية والمادية.

وقد أدى هذه الفهم لمفهوم الوحدة الى نبذ كل من لا يؤمن بهذا المفهوم ووصمه بالجاهلية[٣١]. وهذا كذلك لأنه نفي للتكامل الروحي، وبخاصة أن أهم مظاهر الحضارة اليوم هي مظاهر مادية بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماوية مما يؤدي الى، أولاً، الإلحاد والشك في الله وإنكار الروح، ونسيان الجزاء والوقوف عند حدود الكون المادي المحسوس، وثانياً، الإباحية والتهافت على اللذة والتفنن في الاستمتاع واطلاق الغرائز من عقالها وإشباع شهوتي البطن والفرج، ثالثاً، التعالي بين الطبقات، فكل طبقة تتعالى عمن سواها وتود أن تحظى بالمغانم، كما أن الشعوب تتعصب لجنسها وتنتقص غيرها وتحاول أن تلتهم من هم أضعف منها. كما تؤدي أيضاً الى تفشي الربا والاعتراف بشرعيته واعتباره قاعدة التعامل وتعميمه بين الدول مما يفسد النفوس ويضعف الأخلاق والتراخي في محاربة الجرائم. فظهرت المبادئ الهدامة، واشتعلت الثورات المدمرة واضطربت النظم الاقتصادية والسياسية.

---

(٣١) البنا، المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠، وسيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ١٠.

المبدأ الثالث: الطبيعة

هنا أيضاً، فإن الموضوع الأساسي هو الوحدة والتناسق. يعتقد الأصوليون بأن حقيقة الإسلام تنبع من تناسقه مع الطبيعة. فالإسلام هو في تناغم مع قوانين الكون ومع فطرة الوجود ومع فطرة الإنسان. من هذا المنطلق، فإن الإسلام ليس ديناً مجرداً بل هو جزء متكامل من الكون وقوانينه وتعبير عن الكون وقوانينه[٣٢].

فلا يمكن للإنسان أن يستقر في هذا الكون دون رباط معين يضمن له الاستقرار، أي لا بد من عقيدة تفسر له ما حوله وتفسر له مكانته. وهناك تلازم ما بين طبيعة التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي الذي هو فرع من التفسير الشامل لهذا المصدر. فالتصور الإسلامي ينبثق في الضمير ويتفاعل مع المشاعر ويتلبّس الحياة. فهو وشيجة بين الإنسان والوجود أو بين الإنسان وخالق الوجود وتتلقاه الكينونة الإنسانية بجملتها من بارئها. وتعطي ربانية هذا التصور قيمته الكبرى وتبرئه من النقص والجهل والهوى. كما أنه يلبي الكينونة الإنسانية بجملتها ويدخل كذلك في دائرة إدراكها، لكنه أكبر وأوسع من الكينونة الإنسانية بجملتها. فهو مجال السرمدية الأزلية الأبدية الكلية المطلقة. إن ربانية التصور الإسلامي تجعله بخلاف التصورات البشرية. فهو ليس بحاجة في ذاته الى تطوير وتغيير لأن واضعه يرى بلا حدود زمانية او مكانية ويعلم بلا عوائق الجهل والقصور ويختار بلا تأثر من الشهوات والانفعالات ويضع أصلاً ثابتاً للبشرية في جميع أزمانها وأطوارها.

من هذا المنطلق ترى الأصولية ان الإسلام ليس ضروباً للعبادات بل يجب فهمه فهماً واسعاً ينظم شؤون الدنيا والآخرة ويفتي في كل شأن فيها ولا يقف مكتوفاً أمام المشاكل الحياتية. من ناحية أخرى يؤمن الأصوليون بأن الإنسانية افتقدت لقرون عدة نظاماً شاملاً للقوى الكونية والإنسانية. فهي ما زالت تحاول فصل القوى المادية عن القوى الروحية[٣٣].كل هذا أدى

---

(٣٢) البنا، المصدر نفسه، ص ١٠٠ و٢٠٥ ـ ٢٠٦، وقطب: **هذا الدين**، ص ٢٤؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٣؛ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٥١ ـ ٥٣، **ومعالم في الطريق**، ص ٤٢.

(٣٣) البنا، المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩؛ قطب، **المستقبل لهذا الدين**، ص ١٢٩، والندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ١٣٦ و٢١٧ ـ ٢٢٠.

الى عدة مشاكل أساسية منها:

أولاً: الاختراعات المتمثلة لا بالآلات والأدوات بل بتدخل الفكر الإنساني عن طريق العقلانية والوضعية، مثلاً. لقد أخضعت المدنية الغربية العالم كله، أفلست أممه وأصبح العالم كسفينة في وسط اليم، حار ربانها وهبت عليها العواصف من كل مكان. كما اكتوت الإنسانية بنيران المطامع والمادة. فالغرب يظلم ويجور ويطغى ويتخبط. ويمكن تلخيص هذه الانحرافات بتدخل الفكر الإنساني والتأويل والتحريف للأصل الرباني للعقيدة، فنشأت نزعات أوروبية معادية للدين والفكر الديني؛ من عقلية مثالية الى وضعية حسية الى جدلية مادية. كما نتج عن تشويه التصور الديني بمقولات وتصورات بشرية انحراف في الفكر الأوروبي.

ثانياً: الجهل الناتج عن عدم فهم الطبيعة. فالفلاسفة مثلاً غير قادرين على تعريف الطبيعة والكون وغيرهما. فإذا ما كانت الطبيعة هي التي تنقش الحقيقة في العقل الإنساني، فلماذا لا تنقشها في عقل الحيوانات مثلاً، وما هي الحقيقة الصحيحة؟ فالعقل وحده لا يستطيع الاعتماد على الطبيعة لأنه فهم ويفهم الطبيعة من منطلقات متعددة تمنع حتى من تحديد وفهم طبيعة الطبيعة وحقيقة الحقيقة. ولا تعتقد الأصولية أن الحياة ونشأتها وأسرارها يمكن شرحها عن طريق المادة. إن عظمة الكون المادي لا تسمح باختزاله الى قوى مادية بحتة والحياة البشرية ودوافعها ومجالها التي تتحرك فيه لا يمكن اختزالها الى الاقتصاد والآلة والنتاج، لا بوصفها فقط غاية ومحركاً ولكن بوصفها العلة الأولى والإله الخالق والرب المنصرف.

ثالثاً: عدم موثوقية العلم وديمومته الناتجان عن تغير فهم الإنسان. يعود عدم موثوقية العلم الى أمور عديدة منها أنه في حالة تطوير وتغير في العالم نفسه في مقابل تغير فهم الإنسان ووضعه نظريات تختلف من عصر الى آخر. وعلى الرغم من أن العلم يجب أن يهدف الى التغلب على العقبات والصعوبات المتأتية من الجهل والضعف والى الانتفاع بقوى الطبيعة المودعة في الكون والى استخدامها لمقاصد صحيحة إلا أن فصلها عن الأهداف الدينية الحقة أدى الى سوء استعمالها. إن المصنوعات الجمادية لا ذنب لها، لأنها خاضعة الى إرادة الإنسان وأخلاقه. فهي في ذاتها ليست خيراً ولا شراً، إلا أن الإنسان يحدد وجهة سيرها. إن الإنسان الشرير يحولها شراً بسوء استعماله وبخبث سريرته.

إن الطائرات التي تقصف وتنسف القرى والمدن ليست مسؤولة بل الإنسان. علاوة على هذا إن الغربيين يستعملون الآلات وكأن ليس للإنسان وراء اللذة والانتفاع المادي والعلو في الأرض مقصد ولا غاية، فاختلطت الغايات بالوسائط، واستعمل الغربيون قوة العلم في التغلب على الناس وقهر المنافسين، وتنافسوا في اختراع الآلات التي ينالون بها وطرهم ويحجزون بها غيرهم. إلا أن هذه الأمور الثلاثة لا تفضي بالأصوليين الى رفض العلم بحد ذاته، بل قبول العلم من الناحية المجردة والتطبيقية على أن لا يحاول أن يفرض حلولاً فلسفية في نتائجه التجريبية[٣٤]. ويرى الأصوليون أن وضع هذه المخترعات والمكتشفات الجديدة أصبحت تسبب ضرراً أكبر من نفعها تصديقاً لقوله تعالى: **﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾**[٣٥]. إلا أن هؤلاء الذين يحاولون إنشاء تصورات اعتقادية من عند أنفسهم أو إنشاء تصورات فلسفية لتفسير الوجود وارتباطه كانوا أشد ضلالاً وأكثر خطراً على حياة البشرية. وقد نشأ هذا كله من تدخل الفكر البشري،بالإضافة والتأويل والتحريف للأصل الرباني. لهذا يجب عند محاولة التجديد الديني عدم إدخال أي عنصر بشري على التصور الرباني. من ناحية ثانية، يفتح التصور الإسلامي للعقل البشري وللعلم البشري ميدانه واسعاً كاملاً، ولا يقف دون العقل يصده عن البحث بل يدعوه إلى هذا البحث ويدفعه إليه ولا يقف دون العلم البشري في المجال الكوني. بل هو يوكل أمر الخلافة كله، في حدود التصور الرباني، للعقل البشري. ويتجلى هذا الاستخلاف في صور شتى: في زرع الإنسان للأرض وتطويرها وفي تفجير الذرة وفي إرسال الأقمار الصناعية والصور القابلة دائماً للزيادة والاتساع.

فمن الواضح إذاً أن الأصوليين لا يرفضون العلوم بحد ذاتها بل فلسفة العلوم، فالعلوم، عندهم هي وسيلة وأداة. وهذا مشابه لما دعا اليه جايمس ستيورت مل في قوله إن العلم هو وظائفي لحقائق ناتجة عن الملاحظة والتجربة. فآراء الأصوليين، كآراء مل وهيوم، هي ضد التنظير الفكري، لأنها

(٣٤) في هذه المواضيع، انظر: الندوي، المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٦٦ ـ ٨٠، و**معالم في الطريق**، ص ١٤٠، وعبد الجواد ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦)، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٠٢.

تشكك في قدرة الإنسان على التوصل الى الحقيقة سواء عن طريق الفلسفة أم العلوم أم فلسفة العلوم. وترى الأصولية على غرار كارل باير، ان التأكد من المبادئ العامة لا تخضع للبرهنة من خلال التحقيقات التجريبية، لكنها تتقبل مبادئ التقدم الجزئي والمحدود(٣٦).

لا يعني هذا أن الأصولية تتبع الوضعية بصورة مطلقة، فهي ترفض دعوى الوضعية الاجتماعية التي تحاول التوصل إلى نظام اجتماعي أكثر عدلاً عن طريق استعمال طرق العلوم ونتائجها. علاوة عن هذا، فبينما يرى الفيلسوفان بنثم ومل أن أهم أسس الوضعية هي وجوب كون كل نوع من المعرفة نتيجة من نتائج العلوم، فإن الأصولية تعتقد أن المعرفة النهائية لا يمكن أن تكون ناتجة عن العلوم(٣٧). بل إنها تعتقد مثل ليو ستراوس، أن المعرفة العلمية لا يمكنها الإجابة عن الموضوعات الأساسية في الحياة(٣٨).

إلا أن الفكر الأصولي أكثر مشابهة لفكر سبنسر، إذ يعتقد الأصوليون أن دور الفلسفة يبدأ من التعميمات الواسعة المستمدة من العلوم الفردية، ومن هذه التعميمات تحاول التوصل إلى معرفة موحدة وكاملة، إلا أن العلوم والفلسفة، لا يمكنها الحلول مكان الدين(٣٩). أما سبب ذلك فهو اختلاف طبيعة الدين والفلسفة، إذ أن الفلسفة تنبع من الفكر الإنساني وتحاول تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به، لكنها تبقى ضمن إطار المعرفة الباردة، أما الدين فهو ينبع من الوحي ويتفاعل مع الشعور ويشمل الحياة بكل أوجهها، فالدين هو نقطة الوصل الحية ما بين الإنسان والوجود، والوجود والله، والإنسان والله(٤٠).

---

(٣٦) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966), pp. 33-37.

(٣٧) في موضوع الوضعية، انظر: Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Free Press, [1975]), and Leo Strauss, *Political Philosophy; Six Essays*, edited with introduction by Hilail Gildin (Indianapolis: Pegasur, [1975]).

(٣٨) Strauss, Ibid., p. 21.

(٣٩) Herbert Spencer, *First Principles* (New York: [n. pb.], 1910), pp. 56-103.

(٤٠) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٨٢ ـ ٨٣، وقطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٥٠ ـ ٥٧.

هذا كذلك لأن الربانية عند الأصوليين هي أولى خصائص الدين الإسلامي وتصوره، ومصدر هذه الخصائص، فهو تصور اعتقادي موحى به من الله ومحصور في هذا المصدر لا يستمد من غيره، وذلك تمييزاً له عن التصورات الفلسفية التي ينشئها الفكر البشري حول الحقيقة الإلهية أو الحقيقة الكونية أو الحقيقة الإنسانية والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق، وتمييزاً له كذلك عن المعتقدات الوثنية، التي تنشئها المشاعر والأخيلة والأوهام والتصورات البشرية. ومفرق الطرق بين التصور الفلسفي والتصور الاعتقادي أن الأول ينشأ في الفكر البشري لمحاولة الوجود وعلاقة الإنسان به، علاوة عن هذا يتميز التصور الإسلامي بعد ذلك بأنه صادر من الله للإنسان وتتلقاه الكينونة الإنسانية بجملتها من بارئها لتهدي به، أما عمل الفكر فيجب أن ينحصر في كونه أداة يوكل إليها خصائص هذا التصور وتحكيمها في كل ما حوله من القيم والأوضاع دون زيادة عليها من خارجها، ودون نقص كذلك منها، وكذلك فإن الفكر ليس وحده مصدر المعرفة بل هو الكينونة الإنسانية بجملتها، ومع هذا، فان الإنسان غير قادر على الإدراك الكلي المطلق، فهو متحيز في حدود الزمان والمكان ولا يمكنه العمل خارج هذه الحدود، وتحكم طبيعة الإنسان كونه حادثاً مطلقاً ولا أزلياً ولا أبدياً، لذا تنحصر وظيفته في التلقي من الذات الإلهية المطلقة المحيطة بالوجود.

يرفض الأصوليون لهذا السبب اعتبار الحضارة ميراثاً عاماً لكل الشعوب والأديان والدول، والاستثناء الوحيد المقبول هو العلوم عندما لا تتجاوز حدودها وتنتقل إلى ميدان التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية للروح الإنسانية والتاريخ والفن والأدب والعواطف. يكشف هذا الفهم عن وعي الأصولية للتأثيرات السوسيولوجية للمجتمع في الناس، بمن فيهم مفكروهم[٤١]. وعليه، فإن هؤلاء الأفراد الذين يعيشون في مجتمع معين تحت أنظمة معينة في زمن معين لا يمكنهم إلا التأثر بواقع ذلك المجتمع كما أتت نتائج أعمالهم، وبخاصة الفكرية، تخص تلك الحقبة من الزمن لا التاريخ ككل.

لهذا، يرفض الأصوليون رؤية الحضارة الغربية والفلسفة الغربية، قديمها

---

(٤١) الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧ و٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٨٥، وقطب، **معالم في الطريق**، ص ١٤١.

وحديثها، كجزء من الحضارة الإسلامية، فهم يرفضون إدخال الفكر الإغريقي عن طريق الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم إلى الفكر الإسلامي وبالعقيدة الإسلامية، ويفضل الأصوليون لو أن الفلاسفة المسلمين حاولوا إيجاد وتطوير مفاهيم إسلامية لا مجرد التقليد[٤٢]. إن رفض الإسلاميين للفلسفة الإسلامية نتيجة لرفض الفلسفة بوجه عام. كما أنهم يعتقدون أنه كان ينبغي على الفلاسفة المسلمين فهم الإسلام من الداخل، لا من طريق فرض مفاهيم عليه من الخارج، ولهذا السبب يخبرنا سيد قطب، مثلاً، أن المفهوم الإسلامي الصحيح لا يوجد في كتاب الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد والفارابي[٤٣]. ففلسفة هؤلاء ما هي إلا ظل من ظلال الفلسفة الإغريقية المنافية في روحها للإسلام. إذ أن رؤية الفارابي للعقل كالمنهج النهائي للتوصل إلى المعرفة والخلود، علاوة عن رأيه في خلود الروح والقدر النهائي لها، هو متخلف عن مبدأ بعث الجسد والروح وخلاص الأرواح في النهاية[٤٤]. كما يرى الفارابي أن الدين هو امتداد لسياسة الحاكم ونتيجة لتحويل الحقائق الفلسفية إلى استعارات ورموز. أما الحقائق نفسها فهي جزء من كل غير متغير، لكن الدين، كاللغة والقانون، له عدة أشكال وظواهر. وهكذا، فإن الحاكم المثالي عند الفارابي، كما عند أفلاطون، هو الفرد القادر على تأمل الخير ومراقبة شعبه[٤٥].

المبدأ الرابع: مفهوم الدين

إن الأصوليين المسلمين ليسوا الوحيدين الذين هاجموا الفلسفة على العموم والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. إذ إن هناك مفكرين مسلمين معاصرين كالأفغاني وعبده وإقبال انتقدوا الفلسفة الإسلامية، إلا أن النقد

---

(٤٢) الندوي، المصدر نفسه، ص ١٣٥ و١٥٦ ـ ١٦١، وقطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ١٠.

(٤٣) قطب: المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٤٤) انظر مثلاً: Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with introduction by Muhsin Mahdi (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٨، و F. E. Peters, *Allah's Commonwealth; a History of Islam in the Near East, 600-1100 A. D.* (New York: Simon and Schuster, [1973]), p. 501).

الأساسي الذي وجه إلى الفلاسفة جاء من الإمام الغزالي الذي يشكل فكره الفلسفي مقدمة للفكر الأصولي في الفلسفة والعلوم، أن هدف كتابه **تهافت الفلاسفة** هو هدم الفلسفة كمنهج للتوصل إلى الحقيقة، فيحاول البرهنة على أن العقل والمنطق غير قادرين على التوصل إلى المعرفة الحقة، فليست العلوم ولا المنطق من أسس الدين، كما أنها ليست مناهضة له[٤٦].

أما البديل الذي يطرحه الإسلاميون فهو الدين، إذ انهم يرون أن صلاحية أي منهج أو نظام يتوقف على تناسقه وتطابقه مع الكون[٤٧]. لهذا يقسم الإسلاميون أنظمة الفكر والحياة والعمل إلى قسمين: ما هو معطى من الله وما هو غير ذلك، فإذا ما كان نظام ما مستمداً من مصدر إلهي فإن هؤلاء الذين ينظمون حياتهم طبقاً لهذا النظام هم اتباع الله، أما الذين يتبعون تلك الأنظمة المستمدة من الشعوب والملوك أو القبائل فهم اتباع هؤلاء. فمن الواضح أن الدين هنا يعني نظام الاعتقاد الذي يشتمل على أساس ميتافيزيقي ويشتمل على نظام اجتماعي. وهذا يدل على أن كل نظام للحياة هو دين[٤٨].

ومن الواضح هنا أن الدين لا يُعرف فقط باعتبار المفاهيم والمبادئ، بل أيضاً باعتبار السلوك الفردي والاجتماعي. وعليه فدين قوم ما، هو ما يفعلون. وأن ما ينظم هذه الحياة هو الدين الحق. فالدين ليس مجرد أفكار مجردة أو ميتافيزيقية فقط بل ما يصاحبها من تصرّف. لهذا يصر الأصوليون على أهمية العمل كمعيار في تعريف الإيمان والإسلام، فلا يمكن حصر الدين الموحى به في الضمير أو عزله عن الحياة الخاصة والعامة بل هو الدين الذي يمنح الإنسانية التفسير الشامل للحقيقة وعلاقة الإنسان بربه[٤٩]. وإذا ما كان هذا صحيحاً فإنه يستتبع أن النظام الإنساني ليس كافياً. وعليه، فكل دين يقدم

---

(٤٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، المقدمة، و**المنقذ من الضلال** (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣)، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٤٧) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، وقطب، **المستقبل لهذا الدين**، ص ١٢ ـ ١٣.

(٤٨) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٤٨؛ الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢١٤؛ Maudoodi: *Towards Understanding Islam*, pp. 16-16, and *A Short History of Revivalist Movements in Islam*, pp. 36-43.

(٤٩) قطب، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٨.

للإنسانية مبادئ وأسس الحياة، العملي منها والنظري مما يوجب إعمال الأديان الموحى بها في الحياة[٥٠].

علاوة على هذا، وكنتيجة لوحدة الحياة والكون، يرفض الأصوليون فصل أوجه الحياة عن بعضها لأن هناك علاقة قوية ما بين النظام الاجتماعي وطبيعة المفهوم العقائدي والميتافيزيقي[٥١]. هذا كذلك لأنهم يعتقدون أن تقسيم الحياة يمنع التوصل إلى فهم دقيق للإنسان وللحياة، ولهذا، فإن ما يميز الدين عن غيره هو أنه يحدّث الإنسان بإيحاءات وإشارات مباشرة وغير مباشرة فهي إيحاءات إلى الحقائق العظيمة تخاطب الكينونة الإنسانية بأكملها وفي كل طاقاتها[٥٢]. أما المعرفة الدقيقة والكاملة فليست بوسع الإنسان.

يمكننا القول إذاً إن للفكر الأصولي ثنائية تتمظهر في قدمه وفي تجديده. فعلى غرار مفكري العصر الوسيط، فإن الأصولية تصر على وحدة المعرفة وتعتبر الطبيعة ذات جوهر حقيقي والذي بدونه لا يمكن التوصل إلى أي نوع من المعرفة، كذلك يرون أن الجوهر وهو موجود مستقل عن العقل الإنساني، إلا أنهم، وعلى عكس الفلاسفة في العصر الوسيط، يعتبرون أن هذا الجوهر لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل وأن التفكير النظري ليس أرفع وظيفة للإنسان. وعلى عكس المفكرين المعاصرين، لا ترى الأصولية أن الحقيقة والسعادة والوجود هي أمور نسبية، وعلى غرار التاريخية، ترى الأصولية أن الفكر الإنساني مرتبط بالظروف التاريخية، وعلى غرار الوضعية، ترى أنه يجب على العلوم أن تعالج ما هو محسوس رافضة بذلك إمكانية معرفة الجوهر.

ثانياً: المبادئ السياسية

تنطوي العلاقات السياسية عند الإسلاميين الأصوليين المعاصرين تحت

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤. والأساس في الدين هو التوحيد، انظر: قطب، **معالم في الطريق**، ص ٥٤، ٥٧، ٩٢ و٩٥، وهشام أحمد عوض جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤ (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٣٨.

(٥١) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٢١ و١٢٩؛ قطب: **معالم في الطريق**، ص ٢٦ ـ ٢٧، ٣٠ و٦٧؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٦٩، و**المستقبل لهذا الدين**، ص ١٢ ـ ١٤ و٢٥.

(٥٢) البنا، المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، وقطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ١٦.

أربعة مفاهيم أساسية والتي لا يمكن بدونها فهم العلاقة الجدلية بين الأصوليين الإسلاميين وغيرهم. فالمفهوم الأول هو عالمية الإسلام، والثاني هو جاهلية العالم، أما الثالث فهو الجهاد، والرابع هو السلام.

يشكل المفهوم الأول، عالمية الإسلام، الحقيقة المطلقة النظرية التي يجب التوصل إليها. أما المفهوم الثاني، جاهلية العالم، فهو الحقيقة الجزئية الفعلية والتي يجب التخلص منها. أما المفهوم الثالث، الجهاد، فهو سبيل إنهاء التوصل إلى تحقيق الجزئية الفعلية. أما السلام، المفهوم الرابع، فهو السبيل إلى التوصل إلى تحقيق الحقيقة المطلقة النظرية وكنتيجة لها. فعالمية الإسلام وجاهلية العالم لا يمكن لهما التعايش، فكل واحدة منهما تنفي الأخرى. أما الجهاد والسلام فهما وسيلتان وليسا هدفين بحد ذاتهما. وبما أنهما ليسا كذلك فقد وضع لهما الأصوليون شروطاً ومعايير لا بد من توفرها.

يرمي هذا القسم إلى شرح شروط وأهداف التوصل إلى السلام مع دول غير إسلامية وإقامة علاقات دولية. على الرغم من عدم وجود العديد من الدول التي تنحي المنحى الأصولي. إلا أن الأصوليين يؤثرون، مباشرة وغير مباشرة، في الضغط على الدول التي يتعايشون فيها من أجل تغيير أو تحويل سياساتها الخارجية ومن أجل تسييرها مساراً إسلامياً. لذلك، يمكن لمتتبع الفكر الأصولي الإسلامي ملاحظة تعابير مثل الشيطان والطاغوت في وصفه لممارسات ومرتكزات السياسة الخارجية للعديد من هذه الدول.

أبدأ هذا القسم ببناء الفكر الأصولي الإسلامي ومبادئه السياسية، وخصوصًا حول النظام العالمي، ومن ثم اتبعه بتحليل لهذا الفكر ومبادئه.

المبدأ الأول: عالمية الإسلام

يرى الأصوليون أن الله تعالى أناط بالأمة الإسلامية ريادة البشرية حتى تقودها إلى الذروة العالية الرفيعة النابعة من إرادة الله والتي شرعها الله لها.

وتتمثل هذه الذروة في ألوهية الله للجميع بلا شريك وخضوع البشرية لسنن الله كخضوع السكون لسنته الكونية. عند ذلك فقط ستكون الكرامة والعزة والرحمة والمودة والمروءة والوفرة والأمن والكرم والإيثار والعدل من مظاهر البشرية. إذ إن الإسلام يرفع الإنسان إلى مكانه الطبيعي. فالإنسان ليس

بظاهرة عشوائية إنما خلقه الله كهدف نهائي لذاته ولذلك خلق كل شيء. فالإنسان هو المخدوم والأشياء هي الخادمة. فالإسلام بنى علاقته على أساس احترام الإنسان التي كفلتها المبادئ الكلية العامة للشريعة والتي تتمتع بشمولية لكل أوجه الحياة الإنسانية بدءاً بحياة الفرد، ومروراً بارتباطات المجتمع وأسس الدولة والعلاقات الدولية[٥٣].

فمن هذه المبادئ عالمية المجتمع الإسلامي، بمعنى أنه مجتمع لا عنصري ولا قومي وغير قائم على الحدود الجغرافية. فهو مجتمع لكل بني البشر دون تخصيص للون وللغة أو حتى لدين أو عقيدة. فرسالة العالم الإسلامي العادلة التي جاء النبي (ﷺ) بها، هي رسالة عبادة الله الأحد، والعدل والأخوة....

فالعدل بين الناس ونبذ النظريات الاقتصادية والنظم السياسية غير الإسلامية كالجنسية والوطنية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها، هي من خصائص الإسلام. إذ ان رسالة الإسلام هي الدعوة إلى الله ورسوله (ﷺ)، والإيمان باليوم الآخر والخروج من الظلمات إلى النور ومن عبادة الناس إلى عبادة الله وحده ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام[٥٤].

عالمية الإسلام هي إذاً إنسانيته. أما أنها عالمية فلأنها واحدة تشمل الناس كافة. فالأب والأصل والنسب واحد. أما تميز فرد على آخر فهو من خلال ما يقدمه للمجتمع ومن خلال التقوى. وعالمية الإسلام أيضاً هي باعتبار ما سيكون: فالاجتماع الإنساني وتكتل الأجناس والأمم سيمهد لسيادة الفكرة الإسلامية العالمية لتحل محل الفكر القومي.

لهذا نرى أن وطن المسلم يرتقي في النهاية حتى يصبح العالم والكون كله. كما أن الدعوة الإسلامية هي خاصية إنسانية وليست خاصة بالوطن الإسلامي فقط، إذ أن مهمة الإسلام إنقاذية[٥٥] علاوة على هذا، فإن الأمة

---

(٥٣) في موضوع الإلهية والإنسان وشمولية الإسلام، انظر: ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ١٤١؛ المدرسي، **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين**، ص ٤٧ ـ ٤٨، وسيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٦ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٦٩.

(٥٤) الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩، وقطب، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٥٥) في عالمية الدعوة، انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الشهيد** (بيروت: دار العلم، ١٩٨٤)، ص ٦٣ و٧٢، وقطب، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ١٣.

الإسلامية أمينة على رسالة الله في العالم، فهو دين الذين يريدون الحق والعدل والحرية والاستقلال[٥٦].

كذلك ترى الأصولية عالمية الإسلام باعتبار أنه النظام الوحيد الذي يلبي الفطرة وحاجة الإنسان في المطلق. بهذا المعنى، فالإسلام شمولي حيث ينظم أمور الحياة كافة ويتمتع بقابلية إيجاد حلول للمشاكل المستحدثة، فالإسلام كامل متكامل، له أنظمته وحدوده وتنظيماته وعلاقاته بين الشعوب ومبادئ الحرب والسلام والحقوق الإنسانية. وتشمل القوانين الإسلامية قوانين النظام الاجتماعي المتكامل من حيث الفرد وحاجاته والأسرة وحاجاتها والمجتمع وحاجاته والدولة وحاجاتها والدول وعلاقاتها، وتهدف كل هذه القوانين فيما تهدف إليه إلى تربية الإنسان الفاضل. وعليه[٥٧]، على قادة العالم الإسلامي غرس الإيمان وإشعال العاطفة الدينية ونشر الدعوة. كما يجب على الدولة في ممارستها كما في تشريعاتها القيام بنشر الأخلاق القائمة على الشريعة الإسلامية. إذا إن تمسك المسلمين بالأخلاق الإسلامية وعدم تخبطهم في الظلام واتباعهم تعاليم الإسلام تقودهم إلى احتلال رتبة الأستاذية في العالم من خلال دعوة العالم إلى الحق[٥٨].

تتطلب عالمية الإسلام من المسلمين اذاً تحمل أعباء الدعوة. فالدعوة الإسلامية فريضة واحدة على المسلمين أفراداً وجماعات وشعوباً **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[٥٩].

لهذا، فإن الدعوة غير مقيدة بجنس أو بجغرافيا بل بنظام رب العالمين ومنهاج الرسول (ﷺ). كما تتطلب عالمية الإسلام نقل القيادة العالمية من اليد الخرقاء التي أساءت استعمالها إلى يد أخرى بريئة حازمة، أي إلى العالم

---

(٥٦) البنا، المصدر نفسه، ص ٣٤٧، والخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٨.

(٥٧) في هذا الموضوع، انظر: المصدران نفسهما، ص ١٠١ و١٠ و٢٧ ـ ٢٨ على التوالي، وقطب، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٨) في موضوع قيادة الأمة، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٧٦، والندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

الإسلامي[٦٠]. وهذا لا يكون عند الأصوليين، إلا بالمجاهدة في سبيله، وهو واجب على المسلمين منذ بدء الإسلام وحتى يومنا هذا، وعلى الرغم من اعتراف الأصوليين بضعف الأمة الإسلامية اليوم إلا أنهم يعتقدون أنها الأمة الوحيدة على وجه الأرض التي يمكن اعتبارها خصم الأمم الغربية في قيادة العالم، وهي الوحيدة التي تشكل خطراً على «النظام الجاهلي» في الشرق والغرب القادرة على رفع الاضطهاد السياسي اليوم والذي هو أفظع من الاضطهاد الديني في القرون المظلمة[٦١].

وعالمية الإسلام تعني أيضاً عبادة الله وحده وإخراج الناس من عبادة آلهة الهوى وأصنامها ومن الخضوع للملوك والسلاطين وأصحاب الثروات والزعامات. فعالمية الإسلام مبنية على مبدأ الحاكمية القائل بمطلق سلطة الله في الكون، فلا حاكمية فيه لأمير ولا رعية، فالله وحده، هو المشّرع ابتداء وعمل البشر ينحصر في تطبيق التشريع الإلهي. لذلك، تنحصر سلطة التشريع بالله وحده عز وجل، وليس لأي إنسان أن يشرع وأن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان. فبنو البشر محكومون بالمبادئ الأساسية التي جاءت بها الشريعة. إذ أن الاحتكام هو لله وحده ولا يجوز الاحتكام إلى الأهواء. والمسلم هو من يخضع لله وتشريعاته، فحياته هي خضوع لله خالق الكون الذي يدين له الكون بالطاعة[٦٢].

فالحاكمية تتمحور حول مفهوم التوحيد الذي يشكل أحد المقومات الأساسية للعقيدة الإسلامية. ولا يعني التوحيد الخضوع لله في أمور العبادات والمعاملات بل يشمل أيضاً ذلك الخضوع لله فقط في جميع شؤون الحياة واتباع منهجه وأنظمته. فالنظام السياسي الذي يجب أن يحكم الحياة الإنسانية يتوقف في صحته وصدقيته على التفسير الشامل للمفهوم الإسلامي الكوني.

---

(٦٠) في هذا الموضوع، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٣١٨ ـ ٣١٩؛ الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٢؛ قطب، **نحو مجتمع اسلامي**، ص ١٧، وياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ١٠٣.

(٦١) الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ و٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٦٢) في موضوع الحاكمية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٤١ ـ ٤٤؛ Sayyed Abulala Maudoodi: *Towards Understanding Islam*, pp. 4-113, and *The Islamic Way of Life* (Lahore: Markazi Maktaba Jama'at-i-Islami, [n.d.]), p. 7.

ولأن التوحيد أساس وقاعدة الأمة، فهو، عند الأصوليين يعرّف ماهية الإسلام على أنه نظام الحياة طبقاً لقواعد الطبيعة التي منحها الله والتعبير الذي يهدف إلى إيجاد النظام العام للإنسانية القائمة على توحيد الله، فغاية التوحيد إذاً هي التوصل إلى تغيير أساسي في حياة الأفراد والأمم[٦٣].

وهكذا تتطلب عالمية الإسلام وجزء مهم من مفهوم التوحيد عند الأصوليين معارضة أي نظام إنساني، فلسفي أو سياسي، لا يقف عند حكم الله. فالإسلام يقف كنظام فلسفي بمواجهة الكفر والإشراك، كما يقف، كنظام سياسي، بمواجهة الديمقراطية التي ترجع الحكم للفرد والشيوعية والتي ترجع الحكم للمجموع.

وبهذا ينشطر المنهج والفكر والعمل إلى قسمين: ذلك المنهج الذي منحه الله وذلك الذي لم يمنحه الله. فالمتبعون لمنهج الله ينظمون حياتهم وشؤونهم طبقاً للمنهج المستمد من عقيدة الله وهم أتباع الله. أما هؤلاء الذين يستمدون منهجهم من ملك أو أمير أو عشيرة أو شعب ما، فهؤلاء أتباع دين الملك أو الأمير أو العشيرة أو الشعب[٦٤]. ولهذا يقسم الأصوليون العالم سياسياً وعقائدياً إلى معسكرين أيضاً: حزب لله وحزب الشيطان. أما حزب الله فهو الذي يؤمن بتوحيد الله ويعمل بتعاليمه. أما حزب الشيطان فهو كل من لا يتبع تعاليم الله سواءً أكان ذلك فرداً أم طائفة أو شعباً أم أمة على حد سواء. إذاً التمايز بين إنسان وآخر أو نظام وآخر هو نتاج للإيمان أو عدم الإيمان بمبدأ التوحيد: فالمؤمنون به يشكلون مجتمعاً والذين لا يؤمنون به يشكلون المجتمع الآخر. لهذا، فعلى الأمة الإسلامية أن تقوم بدعوة المجتمع الآخر، وإلا انتهت الإنسانية إلى «الحرب الثالثة».

فواجب على الدعاة تعريف الناس بربهم والتسامي بهم عن جمود المادة الصماء، فليس للإسلام علاقة بما يجري على كل الأرض لأنه لا يوجد أحد

---

(٦٣) في موضوع التوحيد، انظر: قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٣ ـ ٤؛ أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٠؛ Maudoodi, *Towards Understanding Islam*, p. 113, and *The Islamic Way of Life*, pp. 21-22.

(٦٤) في معارضة الإسلام للفلسفات والنظم غير الإسلامية، انظر: قطب: **المستقبل لهذا الدين**، ص ١٢ ـ ١٤، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٢١٢ ـ ٢١٥، و Maudoodi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, pp. 5-22.

يتخذ المنهج الرباني منهجاً لمجتمعه ولا يحكم الإسلام ولا شريعته[٦٥].

لهذا، يجب عدم جمع الإسلام مع غيره في نظام واحد سياسياً أكان ذلك أم فكرياً، لأن ذلك سيؤدي إلى سهولة تحدي الشر في حال عدم اختلاطه مع الخير إلا أن اجتماع الخير والشر في جسم واحد سيؤدي إلى اقتراف الأخطاء وعدم سهولة القضاء على الشر، فالوقوف ضد الموجة الطاغية من مادية الحياة وحضارة المتع والشهوات يتطلب توريث القيادة العالمية للإسلام لأن الغرب يظلم ويطغى ويتخبط، ولأن الإسلام قادر على إسعاد العالم بنشر الإسلام والسلام[٦٦].

المبدأ الثاني: جاهلية العالم

يرى الأصوليون أن المجتمعات الأوروبية والأمريكية والروسية والصينية وغيرها هي مجتمعات جاهلية وهي حضارات قائمة أساساً على الإلحاد. كما أن المجتمعات الإسلامية بدأت بالانزلاق في العودة إلى الجاهلية، هذا من ناحية.ومن ناحية أخرى، يشهد العالم اليوم صراع الأنظمة للسيطرة على العالم من أجل زيادة سيطرة أحدهما على الآخر. كما أن أيديولوجياتها أوقعت الإنسان في أحضان حياة الغاب، فبدأت رحلة العودة إلى الجاهلية مستعملة كل وسائلها الحضارية. فعقلية الغاب تهيمن على العالم وتقوم على فلسفة القوة ومنطق السيطرة والاستغلال وأدت وستؤدي إلى حروب طاحنة ووحشية[٦٧].

في ظل مثل هذه الحضارة فإن الحياة الإنسانية مهددة. إذ إن كل ما يجعل الإنسان إنساناً هو في طور التدمير، وهذا بسبب أيديولوجياتها العاجزة عن إيجاد المعالجات الأساسية لمشكلاتها بسبب سطحية هذه الأيديولوجيات. فهي

---

(٦٥) في تقسيم العالم، انظر: البنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ٦٣ و٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢)، ص ١٩٦، وMaudoodi, *Towards Understanding Islam*, p. 93.

(٦٦) في وجوب عدم الجمع بين الإسلام وغيره، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٢٦٩ و٣٠٩؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ١٢٢ ـ ١٢٣، وMaudoodi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, p. 27.

(٦٧) المدرسي، **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين**، ص ٩ و٤٩ ـ ٥٢، وقطب، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦ و١٢٤.

تعمل على كبت الطاقات غير المادية أو ضياعها، وهذا يؤدي إلى القلق على المستقبل والأمراض النفسية والعصبية النفسية. فالإنسانية بأمس الحاجة إلى الإسلام؛ فقادة العالم يفشلون في مؤتمراتهم ويخرقون معاهداتهم، والمنظمات الدولية أشبه بأشباح لا روح فيها، والقوي فيها يسيطر على الضعيف. ولقد تحولت أوروبا عن المثل والفضائل والمبادئ الإنسانية إلى الجاهلية المادية، وأصبحت اللذة والمتعة مبادئها. لقد فقدت مقاصد الحياة السامية عبر نبذ الأخلاق والمبادئ الروحية وإنكار تعاليم الرسل وفقدان الوازع الديني.

فالجاهلية المادية تقود إلى النار والدمار والاضطراب والتناحر والفوضى الاجتماعية والانحطاط الخلقي والقلق الاقتصادي والإفلاس الروحي. فالحضارة العالمية اليوم تتفتت تحت مطارق المادية غير الملائمة للإنسان حيث إنها لا تخدم خصائصه وتعامله بمقياس آلي. فبانحدار التفكير بين الزعماء وساسة الشعوب لم يعد لديهم أي فلسفة يقودون بها العالم إلاّ فلسفة المصالح المادية والمطامع الاستعمارية ومناطق النفوذ والاستيلاء على المواد الخام بنهم لا مثيل له. لقد اختفت المثل العليا عند هؤلاء الحكام وتبخرت مبادئ العدالة الاجتماعية ومبادئ الأمم[٦٨].

أما سياسياً فقد طغت القوة والغلبة على المبادئ والمثل وسيطرت القومية والوطنية على العالم. فصراع الأيديولوجيات العالمية الرأسمالية والاشتراكية ما هو إلا صراع على القوة والغلبة، أما الشيوعية والاشتراكية فهما شكلياً من معاني الديمقراطية، لكن صراع الأنظمة في حقيقته هو صراع على المصالح، وما أنشأت هيئة الأمم المتحدة إلا لإيهام العالم بالسعي للنظر في مصلحة وخير الإنسانية، وعلاوة عن هذا فان الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الماركسي مرفوضان من قبل الأصوليين لأن الأول يؤمّن الحرية على حساب العدل، والثاني يؤمّن العدل على حساب الحرية[٦٩].

وعليه لا يخضع الإسلام للواقع العالمي والمحلي بل يواجهه ليخضعه لتصوراته ومفاهيمه ومنهجه، فيبقى منه ما هو فطري وضروري وينبذ منه ما

---

(٦٨) قطب، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨؛ البنا، المصدر نفسه، ص ١٦٨ و٣٣١ ـ ٣٣٢، والندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٦٩) البنا، المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٥٥، والمدرسي، المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٦ ـ ٦٤.

هو طفيلي ومؤدٍ إلى الفساد. وهكذا يواجه الإسلام اليوم جاهلية البشرية كما واجهها منذ قرون في كل زمان ومكان متسعاً للامتدادين الزماني والمكاني. فالمجتمع الجاهلي سواء في القرن السابع الميلادي أو في القرن العشرين يتمتع بنفس الصفات والخلل في العقيدة وصور الشرك المتعددة وغياب الشريعة الربانية وفساد الأخلاق.

وتعتبر الأصولية أن المجتمعات القائمة على سطح الأرض اليوم هي جميعها مجتمعات جاهلية، كما أن الدول القائمة اليوم فيها دول جاهلية، على الرغم من زعم بعضها الانتماء إلى الإسلام، لذلك يجب على الدعوة الإسلامية الدعوة إلى أصل التوحيد ولاسيما الاحتكام بالمعنى السياسي. وهذا الاحتكام هو إلى المبادئ الأساسية للإسلام لا إلى شكل من أشكال الدولة. لذلك لا ينبغي إضعاف الدعوة إلى الإسلام بسبب الخوف من الدول والأمم الغربية وتحركها ضد الحركة الإسلامية. ففي كل مؤتمر ومجتمع تقف هذه الدول والأمم ضد حقوق المسلمين وتثير الصعاب والعقبات في وجوه المسلمين ولا تتأثر إلا بمصالحها. وكل هؤلاء ينتصرون للصهيونية اليهودية لارتباطها بمصالحهم المادية[٧٠].

وما يقلق الأصوليين أن الأمم الشرقية وفيها الأمة الإسلامية، تقلد الحضارة الغربية وسياساتها. ويكمن الخلاف الآن بين الأمم الشرقية والغربية في أن الثانية لا تولي أمرها لغيرها. وليس هناك الآن خلاف على المبادئ والأخلاق بل على القيادة. ومنذ استقلال هذه الأمم الشرقية ظهرت جاهليتها الحقيقية وبدت أكثر قسوة وتدميراً من المستعمرين، لذلك تفشت العصبية الدينية والسياسية. مؤدية إلى حروب وهمجيات قل نظيرها في التاريخ[٧١].

أما القيادة العالمية فقد آلت إلى الغرب وخضع العالم الإسلامي للعالم الغربي علمياً وسياسياً وصناعياً وتجارياً بسبب التدهور العلمي والصناعي عند المسلمين. أما الآن فأصبح العالم الإسلامي يعيش على هامش الغرب وحتى في أهم علومهم كعلوم التفسير والحديث والفقه واللغة العربية.

---

(٧٠) البنا، المصدر نفسه، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٧؛ قطب، المصدر نفسه، ص ١٩٥، وياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ٨، ١٥٨ و١٦٥.

(٧١) الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

إلا أن على المسلمين مهمة إنقاذ البشرية لا الذوبان فيها أو في أي حركة أخرى داخل و خارج العالم الإسلامي. فعلى الأمة الإسلامية بحكم الأمانة أن لا تُذل لأحد أو تُستعبد لأحد أو تخضع لجائر أو غاصب، لأن الله لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً. فالمؤمن لا يؤمن حتى يجعل منهج الله وشريعته للحياة شريعته ولا يتخذ من عند بني الإنسان منهجاً ولا شريعة. فإذا ما فعل الإنسان ذلك كفر بألوهية الله، لأن ذلك ليس حقه. فكل من يرفض إفراد الله بالألوهية يكفر مع كل من يقرّه على ادعاء حق الألوهية لنفسه، وذلك عن طريق ادعاء التشريع من دون الله واتخاذ غير منهج الله للحياة، فالطاغوت هو كل سلطان لا يستند إلى سلطان الله وكل وضع لا يجعل شريعة الله أساساً للحياة[٧٢].

فبدون الإشارة إلى الله وقوانينه يشكك الأصوليون في قدرة الإنسان على التوصل إلى تشريع عادل وعليه يجب على كل ما في الكون الخضوع للإرادة الإلهية وعلى المسلم تطبيق القانون الإلهي. لهذا لا يجوز التشريع العالمي أو المحلي لأن الإنسان ليست لديه القدرات والاستعدادات التي تؤهله لوضع منهج متكامل، لأن الإنسان لا يعرف أبعاد تصرفه ورغباته. كما أن الله عز وجل يقول: **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولا تتّبع أهواء الذين لا يعلمون﴾**[٧٣].

فالمجتمعات الجاهلية هي تلك المجتمعات التي يتجمع الناس فيها لأسباب غير الإرادة الإلهية، فقد اتخذ الإنسان له إلهاً من دون الله، فاتخذ المال والهوى والمادة والإنتاج والأرض والمشرعين له آلهة، فاغتصب اختصاص الله في التشريع واغتصب حق الألوهية على عباد الله.

لهذا، فإن على المسلمين ملاحقة الأصل الذي شرعه الله، والأصل هو شريعته. فيجب على المسلمين مواجهة الواقع وتعديله ليناسب منهاج الله وتطوره. وبهذا فقط ينتفي المجتمع الجاهلي[٧٤].

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٤؛ البنا، المصدر نفسه، ص ٣٤٧، وقطب: **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٥ ـ ١٣، **والإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٧٣) **القرآن الكريم**، «سورة الجاثية،» الآية ١٨.

(٧٤) سيد قطب: **هذا الدين**، ص ١٦ ـ ١٩، و١٩٠؛ **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ٢٨، ١٢٤ و١٩٦، **ومعركة الإسلام والرأسمالية**، ط ٢ (القاهرة: دار الإخوان للصحافة والطباعة، ١٩٥٢)، ص ١١٦.

المبدأ الثالث: الجهاد

يعتقد الأصوليون أن الإسلام في مواجهته الجاهلية غير محدد بزمان أو مكان بل هو يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وهذا من أجل الشروع في البناء لإقامة بنيان راسخ نظيف. لهذا، فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي. فهذه المواجهة أو الجهاد، هو من طبيعة الدين الإسلامي ومن خصائص الأمة الإسلامية وواجب على الدولة والجيوش والأفراد.

فالجهاد في سبيل الله هو حق كوظيفة أخلاقية **﴿فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾**[75]. إن هدف الجهاد الأساسي هو تقرير وإقرار ألوهية الله في الأرض ونفي غيرها من الألوهيات والأديان من دون الله[76]. فمن حال دون وصول هذه الدعوة إلى كافة الناس فهو معتد على كلمة «الله»، إزالته من طريق الدعوة هي إذاً تحقيق لكلمة "الله"، فالاحتكام إلى الله جزء من العقيدة الإسلامية وشريعته وركن من أركانها[77] **﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيّم﴾**[78].

فحيثما كان على وجه الأرض ظلم كان على الأمة الإسلامية استئصاله وإزالة أسبابه. وهذا ليس حباً بملك الأرض وإذلال الرقاب بل لتحقيق كلمة الله في الأرض خالصة من كل غرض ولفرض ربوبيته وحاكميته وعدله. وهذه هي حقيقة الجهاد في سبيل الله. وبهذا الجهاد تتحقق ربوبية الله للعباد. فالإسلام لا يبغي أسلمة غير المسلمين بل يهدف إلى تخليص البشرية من ربوبية الطاغوت والى إعطائهم العدل لمطلق **﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله**

---

(٧٥) **القرآن الكريم،** «سورة النساء،» الآية ٧٤.

(٧٦) انظر مثلاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٧؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الفكر الحديث، [د. ت.])، ص ١٢٨ ـ ١٣٥؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠)، ص ٨٤ ـ ٩٧، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة،** الفصل ٣٧.

(٧٧) ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة،** ص ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٥١ و١٥٥، وسيد قطب، **السلام العالمي والإسلام،** ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٥.

(٧٨) **القرآن الكريم،** «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾[٧٩].

الإسلام إذاً ثورة لتحرير البشرية وثورة على ربوبية الإنسان. والجهاد يهدف إلى إقامة الحياة في أرض الله على منهاج الله والحكم بما أنزل الله. لهذا فان المجتمعات التي تحتاج للثورة هي المجتمعات غير القائمة على المفهوم الإسلامي للألوهية والربوبية. فهدف الجهاد هو إعلاء كلمة الله وليس الجاه أو المال، فالمسلم يقدم دمه وروحه فداء لعقيدته وهداية للناس[٨٠].

لذلك، تمثل سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان عن طريق وضع الأنظمة والقوانين الوضعية كفراً كاملاً. ويمثل الجهاد لإتاحة المجال للإنسان لأن يحكم بقانون الله ولإتاحة المجال للمجتمع الإسلامي. فالمجتمعات الإسلامية تتناغم وطبيعة بني الإنسان. فالجهاد ليس بأداة للعدوان أو وسيلة للمطامع بل لحماية الدعوة ولضمان السلم وأداء الرسالة الكبرى، رسالة الحق والعدل. لهذا، فإن على الأمة الإسلامية أن لا تنهزم أمام الأشكال والعقائد المعاصرة، فيقولب الإسلام بأشكال ليست له. كما يجب على المسلمين عدم الالتفات إلى رسوخ الجاهلية الحاضرة وقوتها، المادية والفكرية، بل الدعوة إلى التوحيد الكامل. ويرفض الجهاد لأسباب تقاتل من أجلها العقائد الأخرى كالقومية والعنصرية والمطامع والمنافع وحروب الأبطال والملوك[٨١].

يبدأ الإسلام أولاً بحماية الأمة معنوياً ومادياً لأنه في كثير من الأحيان لا تنفع الدعوة بالحسنى، وثانياً، كفالة حرية الدعوة وإزالة كل قوة طاغية في الأرض تمنع إيصال الدعوة الإسلامية إلى الناس، وثالثاً، إقرار سلطان الله في الأرض ومقاتلة المعتدين على هذا السلطان الذين يدعون حق التشريع، إذ إن كل نظام غير إسلامي هو شرك وكل حاكم له هو طاغوت. لذلك يجب تحطيم عروش الطواغيت وهدم الأنظمة الفاسدة. فالتوحيد إذاً هو محور الثورة والجهاد كما هو محور الحكم الإسلامي.

---

(٧٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٧٦.

(٨٠) ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ١٦٧؛ البنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ٥٤ - ٥٥، ١٧٤ - ١٧٥ و٣٤٧ - ٣٤٨، وقطب: **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٧٠ - ١٧١؛ **معالم في الطريق**، ص ١٦٢ - ١٦٣، **ونحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٢.

(٨١) ياسين، المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٩؛ قطب: **السلام العالمي والإسلام**، ص ٢١ - ٢٣؛ **هذا الدين**، ص ٢٢ - ٣٣، والبنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ٥٤.

وبما أن الإسلام لا يقبل تبرير الواقع فإن مهمته هي تغيير هذا الواقع وتطوير نوعية الحياة فيه. ويعني التوحيد التحرر من الخضوع لغير الله والثورة ضد الطغاة واعتبار الرضوخ للاستعباد شركاً في الله لأن كلمة **«لا اله إلا الله»** هي الثورة ضد السلطات الدنيوية التي ما فتئت تغتصب أولى خصائص الحاكمية وثورة ضد اغتصاب السلطة التي تحكم بقوانينها الخاصة. لهذا، فإن مهمة أمة النبي (ﷺ) هي إقامة النظام الاجتماعي الإسلامي على أساسه الفلسفي، مما يتطلب استعمال القوة. كما أن مهمتها هي إيجاد ملكوت الله على الأرض وتنفيذ نظامه المأخوذ منه[٨٢].

وعليه، فإذا ما كان الجهاد هذا بذل الوسع وغاية الجهد لنيل أكبر المطلوب، وهو طاعة الله والخضوع للإسلام فإن ذلك يحتاج إلى جهاد طويل ضد كل من يرفض أو يمنع ذلك. وهذا المبرر كاف بل يوجب الجهاد لتنفيذ حكم الله وأوامره. فالجهاد ما هو إلا لتنفيذ شريعة الله. وكل هذا الجهاد يتطلب الاستعداد الروحي والصناعي والحربي. وهذا يتطلب ثورة فكرية وذهنية واستعداداً وتأهباً تاماً. ويتمحور هذا الاستعداد والتأهب على إيجاد الدولة الإسلامية التي ستقوم بواجب الدفاع عن حياض المسلمين وإعلاء كلمة الله. لهذا فإن الخطوة الأولى للثورة هي الدعوة وهي ضرورية من أجل إيجاد المجتمع الإسلامي ثم الدولة الإسلامية[٨٣].

أما المجتمعات التي تحتاج إلى الثورة الإسلامية فهي كل المجتمعات غير القائمة على المفهوم الإسلامي للألوهية. و يشمل سيد قطب وغيره بهذا التعريف كل المجتمعات الإسلامية التي تؤمن بألوهية غير الله. فالثورة تهدف إلى القضاء على كل تلك الأنظمة والحكومات القائمة على مبادئ غير إلهية مستمدة ومخالفة للشريعة الإلهية والقائمة على حكم الإنسان واستعباد الإنسان للإنسان. فكل نظام أو حكومة لا تقوم على أساس التوحيد يبرر الثورة الكاملة

(٨٢) قطب: **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٧٠ و١٧٥، **ومعالم في الطريق**، ص ٢٦؛ الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٣٢ ـ ٣٥؛ البنا، المصدر نفسه، ص ٥٣، و Maudoodi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, pp. 22-25.

(٨٣) الندوي، المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١ و٢٢٧؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٣١ ـ ٣٢، وقطب، **السلام العالمي والإسلام**، ص ٣.

عليه[٨٤]. لهذا لا يمكن للثورة «ترقيع» المفاهيم القديمة مع المفاهيم الإسلامية بل يجب زلزلة القديم وهدمه. فالثورة هي العلاج المناسب والخطوة الأولى في طريق إنشاء مجتمع جديد. وعليه فالمسلمون يدعون، كما قلنا سابقاً، إلى أحد ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال. أما الإسلام فهو اعتراف بالله وشريعته والخضوع له. وأما الجزية فهي دليل الخضوع للشريعة، وأما القتال فهو نتيجة لعدم الاعتراف وعدم الخضوع لشريعة الله. لهذا، فتطبيق الشريعة الإسلامية سواء أكان كل الشعب مسلماً أم بعضه في أرض ما يجعلها جزءاً من دار الإسلام. أما الأرض التي لا تخضع لحكم الإسلام وقانونه فتلك دار الحرب بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. فالمجتمع المحكوم بالشريعة هو المجتمع الإسلامي والمجتمع المحكوم بغير شريعة الله هو المجتمع الجاهلي. فمن الناحية الدولية، تكون المجتمعات الجاهلية مجتمع دار الحرب، وبخاصة عند قتال هذه المجتمعات للمسلمين في عقيدتهم وشريعتهم ومصالحهم[٨٥].

الإسلام لا يريد حرية العبادة فقط لأتباعه بل لأصحاب الديانات الأخرى. من هذا المنطلق يحق للمسلمين الدفاع ومحاربة من يمنع حرية المعتقد. فالإسلام يجب أن يتحول إلى المظلة العامة لنظام عالمي حر يعيش الجميع في ظله آمنين، متمتعين بحرياتهم الدينية. لهذا، يقاتل المسلمون، مثلاً لحماية الضعفاء من الظلم لتحقيق العدالة الإنسانية، كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو، مثلاً، من ملحقات الجهاد. وهذه المثالية الأخلاقية هي من خصائص النظام الإسلامي التي تميزه عن سائر الأنظمة الأخرى[٨٦].فالإسلام يهدف من الجهاد إلى تحقيق فكرة الثورة العالمية، لا إلى الحكم والسيطرة، وبهذه الثورة يحقق السلام بكل أشكاله. فلا مفر من الجهاد لنصرة هذه الثورة وتحقيق ربوبية الله وحاكميته في الأرض ولإنقاذ البشرية أفراداً وجماعات من الأرباب الأرضية، المتمثلة في الأفراد والأنظمة والحكومات. ولكي يقيم

---

(٨٤) قطب: **معالم في الطريق**، ص ٦٩ ـ ٧٧ و١٦٢ ـ ١٦٣؛ **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٢، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٦٨ ـ ٧٦.

(٨٥) سيد قطب: **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠)؛ **معالم في الطريق**، ص ٢٠ ـ ٢٢ و١٥٩؛ **في التاريخ. . . فكرة ومنهاج**، ص ٢٣ ـ ٢٤، **وهذا الدين**، ص ٨٧ ـ ٨٨، والبنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ١٤٠.

(٨٦) البنا، المصدر نفسه، ص ٥٩، وقطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٠٨ ـ ١٣٦.

الإسلام «السلام العالمي الأكبر» فإنه لا يبيح الظلم بأي شكل من أشكاله، إذ ان النظرة الإسلامية نظرة ربانية محيطها «العالم» وموضوعها «الإنسان»، وأسلوبها الجهاد المفضي إلى السلام[٨٧].

المبدأ الرابع: السلام

تؤدي الثورة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والعدالة القانونية والعدالة الدولية. فمن وجهة نظر الإسلام يتمتع الإنسان ببعض الحقوق الأساسية بغض النظر عن دينه. والتي يجب أن تحترم في مختلف الظروف. فدم الإنسان مقدس ولا يمكن هدره دون سبب قانوني. إلا أن الرسالة التي يحملها المسلمون هي إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. إلا أن الناس ما زالوا عاكفين على أوثانهم وعبادة الله غريبة عنهم وما زالت تتملكهم آلهة الهوى والأحبار والسلاطين وأصحاب المال والقوة والأحزاب السياسية. كما أن الأيديولوجيات المعاصرة، وخاصة الوطنية، ضيّقت مجال المعاملات بين الأمم وقسمت العالم إلى الوطني والأجنبي[٨٨].

ولتحقيق العدالة يبدأ الإسلام من علاقة الفرد بربه وبنفسه ومع الجماعة. ثم يطلبه من الدولة فالدول جميعاً. هذا لا يتحقق إلا عن طريق تأمين سلام الضمير فسلام البيت، إلى سلام المجتمع فسلام العالم. أما سلام الفرد فهو البذرة الحقيقية للسلام الإيجابي، إذ أنه انطلاق الطاقات الصالحة وتهذيب للأهواء والرغبات، فسلام الفرد المسلم ينطلق من التطهير الروحي وتمليك الفرد زمام أموره وتنسيق الدوافع الحيوانية مع الأشواق الروحية العميقة من أجل تحقيق توازن بين الجانب الروحي والجانب المادي[٨٩].

أما الإنسان الذي لا يعيش السلام في بيته فإنه لا يعرف معنى السلام. فمن الفرد يتجه الإسلام إلى إشاعة السلام في البيت. فالعلاقة في البيت يجب

---

(٨٧) قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٧٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٥؛ الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، و Maudoodi, *The Islamic Way of Life*, p. 23.

(٨٩) قطب، المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٩ و٤٤ ـ ٤٥.

أن يشوبها التعاطف والسكينة والمودة والرحمة. فهذا الوضع العائلي التكافلي يدعم السلام والأمان.

تتفاعل العلاقات بين الأفراد والجماعات في المجتمع الذي هو إطار تحرك وتعايش الأفراد والأسر. إذ ان الإسلام لا يقرر علاقة الصراع بين الأفراد أو أن العلاقة فيه وبين المجتمع والدولة قائمة على الإجبار والإخضاع لأن العلاقات الاجتماعية، كما هي في الأسرة، تقوم على التضامن والتعاون والأمن والسلام. فالقاعدة التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية هي التوفيق بين الحقوق والواجبات والجهد والجزاء. فواجب المجتمع إنماء الحياة وترقيتها والتوجه بها نحو الله مما يؤدي إلى السلام الشامل[٩٠].أما سلام العالم أو السلام العالمي فهو امتداد للمبادئ الشاملة الكونية.

أما نظرية الإسلام فهي نظرية أخلاقية لا تتعلق بالمصالح. فدعوة الإسلام أنشأت أمة أثبتت للبشرية أن مكارم الأخلاق ليست شطحات وومضات أو مبررات للاستغلال، إنما عامل أساسي في إقامتها لعلاقاتها الداخلية أو الخارجية. فالأمة الإسلامية أخلاقية ترتبط بالله في كل شؤونها وتنشئ القوانين على مكارم الأخلاق. لهذا يجب عدم إغفال هذه السمة الأخلاقية ونشرها. فالغاية العليا في الإسلام هي أخروية[٩١]. وعليه أوجب الإسلام إنهاء الخصومة بالوسائل السلمية إن أدت هذه الوسائل إلى الاعتراف بالحق لأصحابه؛ فقبل الاتفاقات أباح التفاوض والتحاكم على أن تكون النتيجة لمصلحة الإسلام والمسلمين، فالله لن يجعل للكافرين سبيلاً على المؤمنين: أما فشل هذه الجهود فيتطلب النبذ، أي إعلان الخصومة ومن ثم الجهاد.

فالإسلام إذاً لا يرضى الدخول في السلام إلا إذا توفرت شروط أساسية، أولها، الحرية لاعتناق كلمة الله، ثانيها، عدم قتل المسلمين عند رؤيتهم لدينهم كنظام شامل للحياة، ثالثها، عدم وقوف أي سلطة داعية لغير الله بوجه الدعوة، رابعها، تحقيق العدالة. فإذا ما تحققت هذه الشروط كان السلام الذي هو أساس العلاقات بين الشعوب والدول وإلا لجأ المسلمون إلى

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨، ١٠٢ ـ ١٠٥ و١١٤ ـ ١١٥.

(٩١) ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ٧٦، و١٨٦ ـ ١٩٠.

ضرورة، أي الجهاد، وهي ضرورة لتقرير سلطان الله في الأرض ولتحرير الناس من العبودية لغير الله[٩٢]. فليس السلام بقائم على أي ثمن لأن هناك سلاماً يقوم على حساب البشرية والمبادئ العليا والله يقول **﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الأعلون والله معكم﴾**[٩٣].

فالمسلمون إذاً مكلفون بتبعات إنسانية تجاه البشرية. فالسلام في الإسلام لا يمكن أن يخرج عن الإطار السالف الذكر وأسسه الميتافيزيقية، كالألوهية، والتوحيد وأسسه السياسية كالعدل والمساواة والحرية وأسسه الاجتماعية كالتوازن والتكامل والتعاون.

فالسلام بهذا المعنى ليس مجرد الامتناع عن القتل بل هو فكرة أصيلة عميقة تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة السلام. فالإسلام هو دين الوحدة بين الأحياء والأجناس والأجيال المستمدة من التناسق في طبيعة الكون. فالسلام هو قاعدتها والحرب هو الاستثناء المتمثل بالخلل في هذا التناسق كالظلم والفساد والشرك بالله[٩٤].

من منطلق الوحدة هذا ينطلق الإسلام. فالإسلام يرقى بالوحدة بين الأحياء والأجناس والأجيال جميعاً والعالم، إلا أن منطلق هذه الوحدة والسلام هو توحيد الله، إذ أنها تنفي تعدد النظم وأسباب التعارض والاصطدام، فالإسلام قد قام على أساس العقيدة الواحدة، فكانت الشعوب التي كونها العالم الإسلامي أقوى أسرة عرفها التاريخ، فانصهرت الثقافات المختلفة وكونت ثقافة إسلامية عالمية واحدة[٩٥].

وترفض هذه العقيدة جميع أشكال الروابط المتعددة التي تربط العالم كرابط الوطن أو الأصل أو الجنس أو الفرد في تكوين الأمة أو وحدة المصالح الاقتصادية. أما الفكر الجاهلي الحاضر فلا يفكر في وحدة العقيدة والدين. فقوله تعالى **﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم**

---

(٩٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٢٩، والبنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة محمد،» الآية ٣٥.

(٩٤) قطب، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٤، ١٩ ـ ٢٠ و ١٦٨ ـ ١٧٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥، والندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[٩٦] ينفي شرعية كل أنماط الاجتماع في الجاهلية[٩٧].

فالإسلام يرتضي إقامة علاقات دولية قائمة على الثقة، «فشرف الإسلام الدولي» تؤهله للوفاء بعهوده وتأمين المبعوثين والمفاوضين وحصانتهم، فلا يمسون بسوء في ظرف من الظروف. فالإسلام يوفي بالتزاماته ويوفي بعهوده **﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا﴾**[٩٨]. بل إنه يعتبر هذه الآية كأساس للقانون الدولي. ولا يجوز باسم المصلحة أو غيرها نقض العهد أو عدم الوفاء به.

فالإسلام، تماشياً مع نزعته العالمية، لا يقطع بينه وبين أصحاب الديانات الأخرى إن لم يحاربوه أو يمنعوا دعوته ولم يفسدوا في الأرض أو لم يعتدوا على الضعفاء، بل يفسح في المجال لمن لا سلطان له عليهم مجال التعاون العالمي في الخير والصلاح. لهذا، نرى أن أساس العلاقات الدولية يقوم على البر والقسط[٩٩]، كما ورد بالآية الكريمة **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتُقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم، ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون﴾**[١٠٠].

أما إذا هوجم المسلمون وديست أرضهم وانتهكت حرماتهم وتحكم في شؤونهم أخصامهم وتعطلت شعائر دينهم في أرضهم فضلاً عن عدم قدرتهم على نشر دعوتهم، فإن هذا يوجب العزم على الجهاد، والجهاد يجب هنا وجوباً عينياً لا مفر منه، ويمنع السعي إلى السلام[١٠١].

---

(٩٦) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٤.

(٩٧) ياسين، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٩٨) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٣٤.

(٩٩) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١١٤ ـ ١٢٥.

(١٠٠) **القرآن الكريم**، «سورة الممتحنة،» الآيتان ٨ ـ ٩.

(١٠١) البنا، **مجموعة رسائل الشهيد**، ص ٩٣، وقطب، **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٧٥.

التحليل

لا ينطلق مفهوم العلاقات الدولية عند الأصوليين المسلمين من المنطلقات والتطورات التاريخية أو القانونية أو التطورات الواقعة والمصالح القومية. فنظرياتهم لا تقوم على أسس النظريات الدولية كنظرية التوازن الدولي أو نظرية المباريات (Games) في التحليل، ولا تحظى المناهج المعاصرة في تحليل العلاقات السياسية الدولية كنظرية المنهج السلوكي القائم على علم النفس الاجتماعي، وعلم النفس السياسي والأنثروبولوجيات الاجتماعية بأي اهتمام[١٠٢]. ومن هناك نرى أن العلاقات الدولية والتي يجب أن تبنى على الواقع المادي والسياسي والحضاري وفهم عميق لموازين القوى العالمية والإقليمية استبدلت بتطورات مثالية لطبيعة الإسلام. ولهذا، فان القصور النظري في دراسة النظام العالمي والعلاقات الدولية يؤدي إلى قصور في وضع الحلول العملية لتخطي هذا النظام أو استبداله أو تعديله.

أما البديل المطروح وهو رؤية الإسلام كإطار وحيد لتحديد السلوك السياسي الداخلي والدولي وكأيديولوجيا دولية غير مؤسسة على مفاهيم جغرافية أو قومية أو عنصرية بل مرتكزة على ألوهية الله للجميع فهو تخط للإطار الزماني والمكاني للسلوك السياسي عند الأمة. وعليه فهذه الرؤية تحجب المفاهيم العملية والتعاطي الواقعي مع النظام العالمي وبالتالي القدرة على التأثر بها وتغييره أو تطويعه لخدمة الأمة العربية الإسلامية. فالرفض القاطع الذي يبرزه الأصوليون تجاه النظام العالمي ما هو إلا نتيجة عدم قدرتهم على التعاطي مع هذا النظام من حيث هو انعكاس واقعي للمعطيات المادية والتوازنات الدولية.

أما من الناحية النظرية، فهذا الرفض يقوم على اعتقاد الأصوليين أن شمولية الإسلام وإنسانيته تضفيان مشروعية دولية على حكم الإسلام لا باعتبار الواقع الحاضر أو الماضي المغاير بل باعتبار ما سيكون. فهم يؤمنون أن المجتمع الإسلامي وتكتل الأجناس والأمم سيمهد لسيادة الأيديولوجيا الإسلامية لتحل محل الفكر القومي. وفي الحقيقة، فإن هذه النظرية تفتقر إلى موضوعية علمية وإنسانية إذ أن خسائر القومية، مثلاً، لا تؤدي بالضرورة إلى

(١٠٢) للتعمق في تفاصيل هذه المفاهيم، انظر: اسماعيل صبري مقلد، **العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات**، ط ٤ (الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٥)، ص ١١ ـ ٦١.

حلول الإسلام مكانها، كما أن الصفتين، الشمولية والإنسانية، ليستا صفتين للإسلام فقط بل هناك بعض النظريات أو الأيديولوجيات العالمية التي تشارك مع الإسلام في هذه الصفات، فعدم حصر الوطن ببقعة جغرافية أو بوطن قومي بل الرقي به إلى العالم كله ليست بخاصية مقتصرة على الفكر الإسلامي، بل هناك العديد من الأيديولوجيات التي تشارك بقبول هذا المفهوم والدعوة إليه والى وحدة بني البشر دون ارتباط بأرض أو زمن.

ثم أليست مشكلة النظام العالمي، والتي يشتكي ويعاني منها العالم بأجمعه، قائمة على تجاوزه لخصوصيات الأمم وحضارتها ومحاولة صهر العالم بنظام واحد يسهل تطويعه لخدمة أهداف هذا النظام؟ أما رفض الأصوليين لحكم الإنسان للإنسان والمتمثل بمبدأ الحاكمية وعليه رفض كل الأيديولوجيات والنظم والدول والمنظمات المحلية والدولية التي لا تعمل على إعلاء كلمة الله ونشر شريعته فيؤدي إلى إبدال نظام هيمنة بآخر، ولو اعتقد بعضنا بعدل البديل. فالسؤال الذي يجب طرحه: هل يجوز طرح نظام عالمي مهيمن، وبغض النظر عن مبرراته، على جميع الأمم دون تقبلها لهذا النظام؟

ثم أليست من مفارقات المفهوم الأصولي للحاكمية والذي يضيف العالم إلى دار الإسلام أو حزب الله ودار الحرب أو حزب الشيطان أنه بالرغم من كونه توحيدياً من حيث المبدأ، فإنه تقسيمي إذا خرج إلى حيز التنفيذ ويؤول إلى تجزئة العالم إلى شطرين من أجل تطهيره وفصل الخير عن الشر ومن ثم إعادة تركيبه وتوحيده! فمن هذا المنطلق، يتنصل الأصوليون مما يجري اليوم على الساحة الدولية والمحلية ويبرئون الإسلام من كل ما يحدث سواء كان بإسم الإسلام أو باسم غيره.

كما أن نظرية الحاكمية تؤدي إلى «تجهيل» المجتمعات والحضارات والنظم والأيديولوجيات قاطبة. ثم أليست هذه النظرية مشابهة «لتجهيل» الغرب لمجتمعاتنا وحضارتنا ورفضه التعايش معنا إلا على الأسس الذي يطرحها هو ومن منطلقاته هو! فرفض الأصوليين للنظام العالمي بسبب ارتباطه بالسيطرة والاستقلال هو صحيح إلا أنه يجب ألا يؤدي إلى نظام عالمي جديد قائم على سيطرة مجموعة حضارية معينة على باقي الشعوب والمجتمعات، وإلا فإن العدل المنشود لن يكون إلا سراباً.

وصحيح أيضاً أن هناك مشروعية ما في رفض النظام العالمي بسبب محاربته الأمة العربية والإسلامية وحقوقها وتأييده للصهيونية وحقوق الصهاينة، إلا أن هذا لا يعني رفع المسؤولية عن الأمة نفسها وعن قادتها ومفكريها. فنحن مسؤولون عما حصل ويحصل ولا يمكن إلقاء اللوم على النظام العالمي ورفع المسؤولية عن أنفسنا وعن أمتنا. فالمسلمون خضعوا اليوم للغرب في جميع الميادين، السياسية والعلمية والصناعية وغيرها، وأصبح دورهم مهماً حتى في دراسة علوم الإسلام وحضارة العرب، وسيستمر هذا التهميش حتى يتمكن العرب والمسلمون لا من المطالبة بإلغائه فقط بل من إلغائه فعلاً والمشاركة في وضع نظام عالمي عادل.

لهذا، فالمواجهة التي يتحدث عنها الأصوليون، والتي لا تتقيد بزمان أو مكان والتي تهدف إلى قلع الجاهلية برمتها لا تتوقف عند الإمكانية العملية لهذا القلع أو التدمير، وهذا الأمر كذلك لأن إمكانية الربح أو الخسارة ليست المعيار المطلق لشن المواجهة بل تقوم على مثالية لا تمت إلى الواقع بصلة، فقولهم، مثلاً، إن الجهاد لا يهدف إلى الدفاع عن الأمة فقط بل إلى تخليص البشرية من ربوبية الطاغوت ما هو في حقيقته إلا نفي لواقع الأمة المرير، فكيف يمكن تحرير العالم ممن هو محكوم من هذا العالم؟ ألا يجب البدء بالنفس ثم بالآخرين؟

أما أساس السلام وقاعدته عند الأصوليين والمتمثلة بخضوع الجميع للمظلة العالمية للنظام العالمي الإسلامي بدون ابتزاز أو إكراه وتلك في الحقيقة وصفة لا يمكن تطبيقها إلا بقهر العالم وإخضاعه للمفاهيم السياسية عند المسلمين، وهذا إذا تمكن المسلمون فعلاً في عصرنا الحاضر من السيطرة على العالم، ولهذا يقول الأصوليون إن الإسلام لا يهدف إلى إدخال جميع الناس في الإسلام بل إلى إخضاع الجميع إلى نظامه. وعليه، فالحرية الدينية محفوظة للجميع ولا ينكرها الأصوليون من حيث المبدأ، لكن على الجميع الخضوع للشريعة إما بإقامة شعائر الدين وأركانه عند المسلمين أو الجزية والمحاربة لغير المسلمين، فالإسلام السياسي يجب أن يسيطر على الحياة العامة. فعلى الرغم من أن دخول الإسلام هو عمل فردي وطوعي لا إكراه فيه، إلا أن الخضوع لشريعة الإسلام هو عمل فردي وجماعي يتأتى طوعاً وكرهاً، ولكن هل إخضاع العالم للشريعة الإسلامية دون إيمان العالم بها مؤد إلى السلام العالمي

الأكبر، كما يدعي الأصوليون، أم أنه في الحقيقة شكل آخر من أشكال السيطرة والهيمنة باسم الدين والأخلاق؟ ألا يمكن للسلام في الإسلام أن يتحقق إلا عند امتداده إلى العالم كله؟

ومن الصحيح أيضاً أن الإسلام يتميز في علاقاته مع العالم بنظرة أخلاقية تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في داخل الأمة وخارجها، فالعالم اليوم لا يتحرك إلا من ضمن مصالحه المادية ومن ضمن سعيه للسيطرة على العالم وشعوبه و موارده من منطلق الاستغلال للشعوب، وبخاصة شعوب العالم الثالث بما فيها الشعوب الإسلامية، فلا تتحرك القوى العالمية لأي عمل أخلاقي أو إنساني إلا إذا كان في ذلك مصلحة مادية وسياسية لهذه القوى. فالمحرك الأكبر لعلاقات الأمم المسيطرة على النظام العالمي هي مصلحتها الخاصة، لا مصالح الأمم الأخرى إلا بقدر خدمتها لمصالح الأمم المسيطرة. ويدرك الأصوليون هذه الآفة في النظام الدولي، ولهذا يعتبرونه نظاماً احتكارياً غير عادل، ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تتعايش معه. إذاً، فالأصوليون برفضهم هذا النظام العالمي بسبب عدم إنصافه وجوره وماديته واستغلاله للشعوب الأخرى. فهم يرفضون جميع أشكال الروابط التي لا تنبع أصلاً من طبيعة الإسلام.

وختاماً، يمكننا القول إن الأصولية الإسلامية المتشددة المعاصرة لا ترى السلام من منطلق الكف عن الحرب والجهاد من أجل المدافعة عن ديار المسلمين فقط كما فعلت الإصلاحية الإسلامية الحديثة، بل تجاوزت الأصولية للمفاهيم القديمة والحديثة للحرب والسلم وربطتها بمنهج كلي شمولي لا ينفصل عن نظريتها إلى الإسلام. فعالمية الإسلام تمنعه من التقوقع داخل دولة واحدة أو عدة دول، بل إن عالميته تجعله بديلاً عن جميع الأنظمة القائمة، وعلى الأقل خصمها الأكبر، كما أن الأيديولوجيا العالمية الإسلامية، في رأي الأصوليين، تجعله بديلاً عن الأيديولوجيات العالمية وعلى الأقل ندّها الأكبر، لهذا فان الجهاد والسلام والحرب والمهادنة ما هي إلا وسائل لتحقيق رسالة الإسلام الكبرى وهي وحدة الإنسانية تحت راية الشريعة الإسلامية.

فالنظرية السياسية في أبعادها مرتبطة بمفهومي الحاكمية والتوحيد اللذين يعملان كمنظم للسلوك السياسي عند الأصوليين المسلمين. وينطوي هذا السلوك على السلوك الدولي والعالمي الذي يجب أن يرتكز على مسلمات

أساسية كعالمية الإسلام وشموليته ووجوب نشر السلام والأخلاق والتي لا يمكن المساومة عليها أو التخلي عنها تحت أي ظرف أو بأي ثمن.

ثالثاً: التعددية والديمقراطية

الخطاب الاستيعابي المعتدل

يشكل الخطاب الإيديولوجي والسياسي لمؤسس حركة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول، **حسن البنا**، أساس النظرة الاستيعابية المعتدلة لمفهوم حاكمية الله، وهذا من الوجهة الكلامية والسياسية. ومع أن مفهوم الحاكمية وُظّف تاريخياً وحالياً لاستبعاد ما يعتبر غير إسلامي، يجعل منه حسن البنا مصدر الشرعية والاعتدال.

هذا التوظيف المعتدل أصبح جزءاً مهماً من خطاب الحركات الإسلامية المعتدلة والمفكرين الإسلاميين المعتدلين الذين طوروها لاحقاً ليشتمل على الأبعاد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. ولا بد من التذكير بأن ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن العشرين والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون لم تظهر إشكالية اغتصاب السلطة، وبالتالي لم تكن جزءاً من برنامج الإخوان المسلمين. ومع أن البنا هدف إلى أسلمة الدولة والمجتمع، إلا أنه كان يهدف أيضاً إلى التواصل سلمياً مع النظام السياسي ومناقشة الأحزاب الأخرى.

ولم تكن دعوته للمشاركة السياسية شعاراً رناناً فقط، فهو نفسه، وكذلك بعض الإخوان الآخرين، ترشح للانتخابات البرلمانية مرتين. كما كان بعض مؤسسي الإخوان المسلمين أعضاء في أحزاب سياسية أخرى. وتحتوي الأدبيات العلمية على الكثير من التعامل السلمي أو الإيجابي للإخوان. فقد دخل الإخوان في الصراع حول الأزهر في العشرينات والثلاثينات؛ ووقفوا مع الملك فاروق ضد حكومته. وقد تعامل البنا في تلك الفترة مع رئيس الوزراء إسماعيل صدقي وقام بالتدريس وإعطاء المحاضرات. وبنت حركة الإخوان المسلمين مقرها الأساسي من التبرعات،ومن ثم انتقلت إلى بناء المساجد والمدارس للبنين والبنات. وفي عام ١٩٤٦، حصلت الحركة على مساعدات مادية وكتب وقرطاسية مجانية من وزارة التعليم، وكذلك قامت الوزارة بدفع نفقاتها الإدارية والتعليمية. كما أسس البنا شركات قابضة

للمدارس، وأصبحت في حينها عملاً ناجحاً جداً لأن معظم كوادر الإخوان تكونت من رجال أعمال ومهنيين من الطبقة الوسطى، وبعد سنة فقط من نشأة الحركة في القاهرة، أصبح لديها خمسون فرعاً في جميع أنحاء مصر. وقام الإخوان بالوقوف ضد البعثات التبشيرية في مصر وطالبوا الملك فاروق بإخضاع هذه البعثات لرقابة الدولة. إلا أن البنا تحول عن ذلك بعد أحد الاجتماعات مع قسيس، وقال إن على رجال الدين كلهم مواجهة الإلحاد. وفي العام نفسه، أنشأت الحركة مجلة أسبوعية، **الإخوان المسلمون**[١٠٣].

كما أنشأ البنا جمعية للكشافة، وكان التزامهم بالأخلاق الحميدة، لا بالسياسة أو الثورة، وتمحورت نشاطاتهم حول الدين والفضيلة والعلم والعائلة. إلا أن البنا لم ينكر أبداً أن لحركة الإخوان تطلعات سياسية وتربوية واقتصادية من أجل قيام صحوة دينية. على أي حال، لا يعني هذا، في فكر البنا على الأقل، الانعزال عن المجتمع. فقد شارك الإخوان، مثلاً، في حفل تتويج الملك فاروق. واتسعت جمعية الكشافة عام ١٩٤٨ ليصل عدد أعضائها إلى أربعين ألفاً، عمل الكثير منهم في محو الأمية ومنع انتشار الأوبئة كالملاريا والكوليرا. وفي عام ١٩٤٨ توسعت حركة الإخوان بشكل ملحوظ وأصبح لديها حوالى ٥٠٠ فرع تقدم خدمات اجتماعية. كما أنشأت المستشفيات والمستوصفات، فعالجت في ذلك العام فقط ٥١ ألف مريض. وكذلك أسس

---

(١٠٣) رفعت السعيد، **حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟** ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٩٣ ـ ١١٦.

ومع أن رؤية السعيد ليست بإيجابية تجاه الأخوان بأي شكل من الأشكال، إلا أن كتابه يظهر أن الأخوان لم يتبنوا العنف وسيلة للعمل السياسي. انظر: Ishak Musa Husaini, *The Moslem Brethren*, the *Greatest of Modern Islamic Movements* (Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956]); Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; 9 (London: Oxford University Press, 1969), and Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, American University of Cairo, Oriental Studies (New York: Russel and Russe, [1968]).

وانظر أيضاً أفكار عمر التلمساني في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

وحول الرؤية الأيديولوجية للبنا، انظر: Ahmad S. Moussalli, «Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic State,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 2 (1993), pp. 161-174.

البنا في الأربعينات فرع الأخوات المسلمات، وصل عددها إلى حوالى ٥ آلاف امرأة، وهو عدد ملحوظ حسب معيار تلك الفترة. ولعبت الأخوات المسلمات لاحقاً دوراً مهماً وأساسياً خلال أحداث المحنة الأول (١٩٤٨- ١٩٥٠) عندما قُمن بالاعتناء بعائلات الآلاف من الإخوان المسجونين. وقد قدر عدد الأعضاء الفعليين للحركة نصف مليون شخص، أما الداعمون لهم فكانوا حوالى النصف مليون أيضاً. وعندما حلت جماعة الإخوان المسلمين كان قد وصل عدد فروعها إلى ألف في كل المناطق المصرية[١٠٤].

وفي المجال السياسي، عملت الحركة ضمن قواعد اللعبة المسموح بها في تلك الفترة، وتحول بعض أعضائها إلى استعمال العنف عندما تحولت الساحة السياسية إلى ساحة عنف وإرهاب. ولم يقتصر قيام مؤسسات أو أجهزة سرية أو عسكرية على الإخوان، بل إن مثل تلك الأجهزة السرية كانت جزءاً أساسياً من كل الأحزاب السياسية وعاملاً مشتركاً بينها، وكذلك مع الدولة التي وظفت الاغتيال السياسي لحل مشاكل عدة. وتمظهر العنف ضد الإخوان في اغتيال مؤسسها حسن البنا وزج الآلاف من الإخوان في السجون، وحل الحركة وتصفية ممتلكاتها.

وحتى ذلك العام، ١٩٤٨، لعبت جماعة الإخوان ضمن الإطار السياسي العام في مصر. فقبلت بشرعية النظام القائم ووصفت الملك فاروق بالحاكم الشرعي. وقد طور حسن البنا جماعته إلى حزب سياسي مع برنامج عمل محدود، وذلك من أجل التمكن من منافسة الأحزاب الأخرى، والتي اعتبرها أحزاباً فاسدة، وترشح البنا وبعض الإخوان في انتخابات عام ١٩٤٢، إلا أن رئيس الوزراء في ذلك الوقت أقنع البنا بالانسحاب في مقابل وعد بإغلاق الخمارات ومنع الدعارة. وعوضاً عن ذلك، ولاحقاً في ذلك العام، قام رئيس الوزراء مصطفى النحاس بإغلاق كل فروع الإخوان، ما عدا المقر الأساسي. ومجدداً عام ١٩٤٥، ترشح البنا وآخرون من الإخوان للانتخابات، إلا أنهم لم يتمكنوا من النجاح. وتنافس الإخوان مع حزب الوفد والشيوعيين وغيرهم. وتحول حسن البنا إلى لاعب سياسي قوي في مصر،

(١٠٤) السعيد، حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟ ص ١٠١ - ١٢٤.

فقد كان، مثلاً، ممن استشارهم الملك في تعيين رئيس الوزراء عام ١٩٤٦، وخاصة أن الملك شجعهم على العمل ضد الوفد والشيوعيين[١٠٥]. إلا أن شجب البنا للأحزاب السياسية المصرية لم يكن بسبب تجاهلها للعامل الديني، بل بسبب فسادها المستشري وتعاونها مع الإنكليز أيضاً. إن شجبه للعمل الحزبي في مصر لم يكن رفضاً للعمل الحزبي أو الدستوري من حيث المبدأ، بل من منطلق عملي، أي أن تلك الأحزاب فشلت بشكل فاضح وبحاجة إلى إعادة توجيه وتأهيل[١٠٦].

وفي السبعينات، وظف الرئيس السادات الإخوان من أجل توسيع دائرة شرعيته، على الرغم من أنه لم يسمح لهم باستعادة حزبهم السياسي. إلا أن الانفجار بين السادات والإخوان جاء في أعقاب زيارته للقدس عام ١٩٧٧ وتوقيعه معاهدة سلام مع إسرائيل في كامب ديفيد[١٠٧]. وأفضت بهم احتجاجاتهم مجدداً إلى السجون، وكذلك الأمر مع الجماعات المتشددة، والتي سنتحدث عنها لاحقاً. مع كل هذا لم تتبنّ جماعة الإخوان العنف أو الإرهاب من أجل التوصل إلى أهدافها السياسية أو الدينية. ومنذ عام ١٩٨٤ قامت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفي غيرها وحركات أخرى مشابهة مثل النهضة في تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر بمحاولات عدة لدخول ساحة العمل السياسي المشروع والانخراط في مؤسسات المجتمع المدني. وفي الأردن، مثلاً، تحولت جماعة الإخوان إلى حزب سياسي شرعي منذ الخمسينات وأصبح بعض أعضائها في قمة الهرم السياسي الحكومي وفي البرلمان.

من هذا المنطلق، أصبحت الحاكمية مفهوماً عقائدياً تنظيمياً للحكم تمّثل في محاولة الإخوان الدخول في بنية الدولة والانفتاح على المجتمع. بمعنى آخر، أصبحت الحاكمية مفهوماً استيعابياً دينياً أخلاقياً يسمح بتعددية فكرية واجتماعية وسياسية. كما أن تأكيد البنا على أهمية تأسيس الأيديولوجيا

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٧٩.

(١٠٦) حسن البنا: **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا** (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٤) ص ٦٠ ـ ٨٤؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار القلم، [د. ت.])، ص ٤١، ١٦٩، ٣٠٩ ـ ٣٣٢ و٣٣٥ ـ ٣٣٧، وكلمات خالدة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٤٥.

(١٠٧) Henry Munson, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), pp. 78-79, and Dilip Hiro, *The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: Routledge, 1989), pp. 69-72.

السياسية على مفهوم عقائدي إسلامي لم يمنع التأويلات والتفسيرات الفردية والجماعية الاجتماعية والسياسية للمبادئ السياسية الإسلامية طبقاً لحاجات المجتمع الحديث وتطلعاته وقناعاته(١٠٨).

وبينما يرى البنا أن الإسلام يتضمن مادة قانونية أساسية، إلا أن مضامينها وأبعادها لا يمكن التوصل إلى كنهها عبر النماذج التاريخية فقط. والأكثر أهمية من هذا، يحاول البنا أن يشير إلى ضرورة أن يتعاطى الفكر الإسلامي مع الإسلام بوصفه رؤية كونية، وليس كقانون فقط. كما يتوجب على تلك الرؤية والقانون أن يتعاملا مع العالم الحقيقي، لا من منطلق النظريات بل من منظار عملي. كما يتوجب عليهما الأخذ في الحسبان واستيعاب فلسفات وأيديولوجيات وتفسيرات الآخرين. إذ ان الإسلام هو دين ومجتمع ودولة، وعليه بالتالي التعامل بصورة جدية مع الآخرين، مما يعني استيعاب التفسيرات المتعددة سواء من حيث المنهج أو المحتوى، مع المحافظة طبعاً على المبادئ الأساسية للدين(١٠٩).

ولأن الشريعة في رأي البنا هي نموذج اجتماعي، يجب تنقيتها من مناهج تاريخية معينة وربطها بنموذج يفضي إلى الحرية والسيادة الشعبية على الحكم وفصل سلطات الدولة الثلاث بعضها عن بعض: أي التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذا، يؤكد البنا على أن الأنظمة الدستورية الغربية للحكم لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا ما تم ربطها بأسس الشريعة. على سبيل المثال، يجعل البنا من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة، ديمقراطية. والشورى هذه، وهي المبدأ الأساسي في الحكم وممارسة السلطة من قبل الجماعة، هي عملية استيعابية تهدف إلى تمكين المجتمع من شق طريقه السياسي عبر برنامج محدد وعبر تبني

---

(١٠٨) حسن البنا: **الدين والسياسة** (بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠)، ص ٤٠ ـ ٤٥، و**مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

عن تاريخ حياة البنا، انظر: *Memoirs of Hasan al-Banna*, translated by M. N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), and

السعيد، **حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟**.

(١٠٩) البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ١٦٥؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ([د. ت.]) ص ٣٠٤ و٣٤٣ ـ ٣٤٧، و**الدين والسياسة**، ص ٥٧ ـ ٥٩.

أيديولوجية معينة. وعلى اعتبار أن المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع، لا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرارية قبول المجتمع لها، إذ ان الحكم هو عقد بين الحاكم والمحكوم[(١١٠)].

إذاً، يؤسس البنا، وعبر قبوله النظري للتأويلات والتفسيرات الاستيعابية والديمقراطية والتعددية السياسية، لميل مستقبلي عند الإخوان للتعددية السياسية وللديمقراطية، مع أنها ترتبط في نهاية المطاف بمبدأ التوحيد وتطبيقه العملي، أي الوحدة. فالتعددية الحزبية، عند البنا، وكذلك الأنظمة السياسية تبنى على الاختلافات الحقيقية في الأيديولوجيا والسياسات والبرامج. وبالتالي، فإن الدولة الإسلامية لا تقصي تعدد الأحزاب إلا تلك التي تعارض الوحدانية[(١١١)]. إن عدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع، في نظر البنا، من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتدين عموماً. لذلك، فإن مثل تلك الأحزاب هي خارج إجماع المجتمع وبالتالي مهدّدة لوحدته. وعليه، إن اعتماد الإسلام كأساس للحكم وللمجتمع يجعل من معارضته معارضة للمجتمع، وليس جزءاً من الحرية. ومثل هذا الرأي عند البنا لا ينفي قبول التعددية، إذ ان تعدد الآراء وتبني آراء جديدة من خارج الإسلام هو عمل مشروع[(١١٢)]. أما الدولة

---

(١١٠) حسن البنا: **الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي** (دمشق: دار القلم، ١٩٧٤)، ص ٩٩؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ١٦٠ ـ ١٦١ و٣١٧ ـ ٣١٨، و**مجموعة رسائل الإمام الشهيد، حسن البنا** ([د. ت.])، ص ٩٩ و٣٣٢ ـ ٣٣٧.

(١١١) حسن البنا: **أحاديث الجمعة** (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٨٧ ـ ١٣٦؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ٩٥ ـ ٩٦، ١٦٥ ـ ١٦٧ و٣٢٠ ـ ٣٣٠، و**الدعوة**، العدد ٧ (١٩٧٩)، ص ٩.

عن أهمية مفهوم الدولة الإسلامية في فكر الإسلاميين، انظر: Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989), pp. 187-226.

(١١٢) حسن البنا: **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع** (القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٦٩)، ص ١٩٤؛ **أحاديث الجمعة**، ص ٢٤ ـ ٣٥، ٦٣ ـ ٧٢ و٣٤٧؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (١٩٨٤)، ص ٣١٧؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ([د. ت.]) ص ٦٣ ـ ١٠٤ و٣١٧؛ **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٥٣ ـ ٥٥، و**الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي**، ص ١٥ ـ ١٧.

فعليها أن تكون منبثقة عن الوفاق الاجتماعي ومشكلة للإطار العام لحل النزاعات بين فئات المجتمع بوسائل سلمية(١١٣).

علاوة على هذا، يشتمل النظام السياسي الذي يتصوره البنا على جماعات دينية واجتماعية مختلفة، مثل المسيحيين واليهود، والذين يشكلون مع المسلمين وحدة مصالح وإيمان بالله وكتبه. إن اعتبار الدين مكوناً من مكونات الدولة لا ينبغي أن يحول النزاعات في المجتمع إلى نزاعات دينية، بل يجب حلها عبر الحوار. فعند البنا، للأفراد الحق بالتمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات الدينية والمدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. هذه الحقوق تتبع مبدأ الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا المبدأ هو أيضاً أصل التعددية المؤدية إلى تشكيل الأحزاب السياسية والمؤسسات الاجتماعية، أو، اختصاراً، أعمال الديمقراطية السياسية والاجتماعية(١١٤).

وهناك مفكر آخر مهم يشارك البنا في بعض آرائه .**فتقي الدين النبهاني**، مؤسس حزب التحرير في الأردن وفلسطين يتقبل في كتابه **التكتل الحزبي** التعددية السياسية كمبدأ موازٍ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأسف لعدم تمكن الحركات السياسية من اقتناص الفرص السياسية. والسبب في هذا، عند النبهاني، فقدان الوعي المناسب لأهمية دور الأحزاب في النهضة الاجتماعية. ويرى أن الحياة الحزبية الصحيحة تقوم على أساس مجموعة المبادئ التي تمكن المجتمع من العمل الصحيح. مثل هذه الأمور فقط تؤهل حزباً حقيقياً ما من العمل الصحيح في تمثيل الجماعة والتأثير في التطور الإيجابي الفعال. فدون دعم شعبي، لا يمكن التأثير في المجتمع بشكل إيجابي(١١٥).

ويتصور النبهاني عملية التطور هذه بعملية تدريجية لبرنامج يتأسس على ثلاث مراحل: الأولى، نشر البرنامج الحزبي لتعريف الناس بمبادئه؛ ثانياً،

---

(١١٤) حسن البنا، **السلام في الإسلام** (بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١)، ص ٢٧ ـ ٢٩، وفي أفكاره حول التعددية والمساواة في الحقوق، انظر ص ٣٧. في قبوله للتعددية، انظر: عبد الخبير محمود عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العددان ٥ ـ ٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٢)، ص ١١٥ ـ ١١٦. ولإيجاد آراء متشابهة عند مفكرين إسلاميين، انظر: تقي الدين النبهاني: **التكتل الحزبي**، ط ٢ (القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٢٣ ـ ٥٧، **ونظام الحكم في الإسلام** (القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢)، ص ٥٦ ـ ٥٩.

(١١٥) النبهاني، **التكتل الحزبي**، ص ٢٣ ـ ٢٥.

زيادة الوعي عند الناس حول القضايا المهمة عبر التفاعل مع الناس؛ ثالثاً، العمل على التوصل إلى السلطة للحكم باسم الجماعة. وعلى الحزب أن يقوم دوماً بمراقبة عمل الحكومة وأن لا يذوب في أجهزة الدولة، بل عليه المحافظة على استقلاليته وصدقيته. إذ ان دور الحكومة هو العمل التنفيذي وتمثيل المجتمع كله، أما الحزب فدوره أيديولوجي. لذا يقوم الحزب دوماً بمراقبة أعمال الحكومة التي عليها التفاعل الإيجابي مع المجتمع عبر استيعابها لحركته. أما الحزب فعليه، وحتى ولو كان ممثلاً في الحكم، أن يبقى قوة اجتماعية مراقبة للسلطة. ومن واجب الحكومة إذاً الخضوع للمطالب الشعبية والمصالح العامة وحتى للأحزاب السياسية والتي هي بنى اجتماعية. إلا أن كل هذا يجب أن لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية[116].

وينظر النبهاني إلى مؤسسات المجتمع على أنها مصدر للشرعية؛ وعلى الحكومة احترام رغبات المجتمع والعمل بمقتضى إرادته. فالمجتمع حر في إعطاء الشرعية أو سحبها؛ إذ أنه من المفترض أن تتمثل فئات الشعب في مجلس شورى منتخب، لا معيّن. ويركز النبهاني اهتمامه على ضرورة تولي المجالس التمثيلية المنتخبة الوظيفة الأساسية في الحكم، على حساب السلطة التنفيذية. فالمجالس المنتخبة تمثل الجماعة وتؤمن لها حقوقها، ومنها تشكيل الأحزاب[117]. إلا أن واقع الأمر أن حزب التحرير لم يتمكن، ومنذ الخمسينات، من العمل طبقاً لبرنامجه ولدوره الذي تصوره. وقد تم حظر الحزب في الأردن عام ١٩٧٦ لأن أعماله هددت النظام الملكي، وخاصة أن الحزب يدعو إلى انتخاب رئيس السلطة ومجالسها. وكنتيجة للحظر، رحل النبهاني إلى دمشق ثم إلى بيروت[118].

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٥٧.

(١١٧) النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ٥٦ ـ ٥٩.

(١١٨) إياد البرغوتي، «الإسلام بين السلطة والمعارضة،» في: إياد البرغوتي، **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨. في موضوع الأردن، انظر: «اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن،» **السفير**، ٢٠/٨/١٩٩٣، ص ١٣، و«تنظيمات الحركة الإسلامية: حركة الإخوان المسلمين في الأردن،» **الحياة**، ١٤/٨/١٩٩٣، ص ٣. عن أهمية العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي، انظر: Charles E. Butterworth and I. William Zartman, eds., *Political Islam*, Annals of the American Academy of Political and Social Science; v. 542 (Newbury Park, CA: Saga Publications, 1992), pp. 26-37.

وينظّر منير **شفيق**، وهو مفكر إسلامي أيضاً، لماهية العلاقة ما بين الحكومة والمجتمع، فيرى أنها في شكلها الحالي تفتقد إلى العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية والشورى. ويرى شفيق أن مثل هذه القضايا تتجاوز الأفكار الغربية حول الديمقراطية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وتشكل القاعدة الأساسية للتعامل السليم بين الحاكم والمحكوم. كما لا يرتضي شفيق أي تبرير للظروف المأساوية التي تحيط بحياة المسلمين، كغياب الحرية السياسية وتفشي الظلم الاقتصادي. وعليه، فإن أي صحوة جديدة لا بد أن تعالج هذه الظروف عبر نشر العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان وسيادة القانون، وتوسيع دائرة الشورى والمشاركة السياسية الشعبية عبر مؤسسات تمثيلية(١١٩).

وهناك مفكرون إسلاميون آخرون يتجاوزون حتى مثل تلك المقولات. **فمحمد سليم العوا**، وهو مفكر إسلامي بارز، يعالج بشكل مباشر ودون مواربة مسألة التعددية والديمقراطية. فالإسلام عند العوا، متهم زوراً بأنه معارض للمجتمع التعددي(١٢٠). ومع أنه يؤكد على أن الاستبداد كان سمة الحكم عموماً في الدولة الإسلامية ـ العربية، إلا أن هذا لا يعني أن الإسلام، في جوهره، ضد التعددية والديمقراطية. ويعطي العوا الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد (ﷺ) كدليل على عدم صدقية مقولة أن الاستبداد هو مفهوم إسلامي للحكم. كما أن الدولة الإسلامية التاريخية ليست هي النموذج الوحيد، ويحدد العوا الخطوات التي يجب اتباعها من إحداث تطور تعددي ديمقراطي، منها إعادة تنظيم المجتمع بشكل يسمح بتطور المؤسسات المدنية دون تدخل من السلطة، إذ ان الأوضاع الحالية تعيق تطور المجتمعات التعددية والمؤسسات المدنية التي تخدم مصالحها. إلا أن الدول الإسلامية اليوم تخترع المؤسسات المدنية الزائفة من أجل منع قيام مؤسسات حقيقية تمثيلية أو دفعها خارج الأطر الشرعية. لذا، يجب تفعيل المجتمع المدني كوسيلة لتحرير المجتمع من القبضة الحديدية للدولة ومؤسساتها غير التمثيلية(١٢١).

---

(١١٩) منير شفيق، «أولويات أمام الاجتهاد والتجديد،» في: منير شفيق، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٢٠) انظر: محمد سليم العوا في: **الحياة**، ١٩٩٣/٨/٣، ص ١٩، ومحمد سليم العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي،» **منبر الحوار**، السنة ٦، العدد ٢٠ (شتاء ١٩٩١)، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

(١٢١) العوا في: **الحياة**، المصدر نفسه، ص ١٩. عن الحركة الإسلامية في مصر، انظر ورقة محمد خلف الله التي قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير اسماعيل صبري

وفي رأى العوا، فإن التعددية هي قبول الاختلاف السياسي والاقتصادي والديني والعرقي وغيرها. فالاختلاف هو ميل طبيعي إنساني وحق مقدس لأن القرآن الكريم يشرعن الاختلاف بجميع أنواعه، وحتى الهوية والانتماء[(١٢٢)].

ويحدد العوا ستة مبادئ أساسية لتطوير التعددية: **أولاً**: أن الإسلام لم ينص على نظام سياسي واجتماعي مخصوص، لكنه يزود أفكاراً عامة؛ **ثانياً**، أن ينتخب الشعب الحاكم عبر الشورى؛ **ثالثاً**، إذا ما سمح الإسلام بالحرية الدينية فمن باب أولى السماح بالحريات الأخرى؛ **رابعاً**، أن الناس سواسية من حيث الحقوق والواجبات؛ **خامساً**، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب جماعي وديني؛ **سادساً**، أن الحاكم مسؤول أمام مجتمعه[(١٢٣)]. إلا أن مشروعية التعددية عند العوا تتوقف على أمرين. الأمر الأول، هو عدم معارضتها لأسس الإسلام؛ والأمر الثاني، أن تكون لمصلحة الناس عموماً. فيما عدا ذلك، يحق للأفراد وللمجتمعات تشكيل المؤسسات المدنية التي يريدونها، وخاصة الأحزاب السياسية، والتي تلعب دوراً مهماً وصمام أمان ضد تضييق الحريات ووسيلة لحد تسلط السلطة[(١٢٤)].

أما **حسن الترابي**، وهو من أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فيخوض في محرمات عدة حول مفهوم الدولة. فهو يسقط عدة شروط عن طبيعة المؤسسات التي يسمح الدستور الإسلامي والدولة الإسلامية بإنشائها.

[وآخرون]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٧، ورسلان شرف الدين، «الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٨٠.

(١٢٢) العوا، «التعددية السياسية من منظور إسلامي،» ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤. من أجل النظر إلى مراجعة تاريخية لقبول الاختلاف، انظر: **تفسير الجلالين**، ص ١٣٦ ـ ١٥٢.

في خيار الجماعة كوسيلة للحكم، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، **دراسة في فكرته: باب الاجتهاد**، مراجعة وتقديم زهير كبي (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣)، ص ٢٩ ـ ٤١.

وفي العلاقة بين السياسة الفعلية وتطور الاجتهاد، انظر: محمود اسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(١٢٤) محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٧٧، و«التعددية السياسية من منظور إسلامي،» ص ١٣٦ ـ ١٥٣.

وبطريقة أشمل من حسن البنا، يفرض الترابي حدوداً إسلامية لوظيفة الدولة، وهي حدود مشابهة كثيرًا لليبرالية. فعلى الدولة الإسلامية ألا تتعدى حدود وضع القواعد العامة التي تمكن المجتمع من تنظيم أموره؛ إذ أن الشرعية تحد من سلطة الدولة وتحرر المجتمع إلى أقصى الحدود على أساس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عمل المجتمع، لا الدولة[١٢٥].

فهذا الأمر، أو الحسبة، هو موازٍ للتعددية التي تنبثق عن المجتمع. كما أن تفعيل الشورى والإجماع وتوظيفهما يتطلبان وجود تعدد في الآراء (والاجتهادات) واختيار الجماعة منها ما يناسبها. وهذا ما يجب القيام به اليوم، إذا أن المسلمين يعانون تحديات لا مثيل لها وأوضاعاً مزرية، مما يتطلب فهماً جديداً للدين يتجاوز مجرد الزيادة أو النقصان في الفروع، بل يتعداها إلى ضرورة تطوير أصول جديدة تناسب الحداثة[١٢٦].

من الناحية النظرية، يبرر الترابي الحاجة إلى هذا بقوله إن فروع الدين وأصوله تطورت في سياقات تاريخية، وهي بالتالي عرضة للتغير، بحسب متطلبات المجتمع. إن الطبيعة التاريخية لهذه الأصول تعني عدم احتوائها بالضرورة على مكانة تأسيسية، كما هو حال النص. لذا، فإن استبدال الأصول والفروع بأخرى حديثة ليس بانتهاك للدين. ويجب أن تنبع عملية الاستبدال هذه، والتي تعتمد على النصوص الأساسية، القرآن والسنة، من إجماع جديد للمسلمين يقوم على الاختيار الحقيقي للأمة في شورى حديثة[١٢٧]. لذا يرى الترابي أن النظر إلى الشورى والديمقراطية من خارج سياقهما التاريخي يجعل منهما فكرتين تحملان الدلالة نفسها. ومع أنه يقر بأن المشروعية العليا هي لله، إلا أن المشروعية السياسية والعملية هي للناس. فالشورى لا تستأصل الحرية العامة الجماعية لتحديد برنامج العمل السياسي

---

(١٢٥) Hasan al-Turabi, «Islam, Democracy, the State and the West,» *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3 (Summer 1992), pp. 52-54.

(١٢٦) حسن الترابي: **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٠ - ١٦، **وقضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، الدين والفن** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ١٧ - ١٨.

(١٢٧) حسن الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ط ٢ (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ٢٠، ٧٣ و١٣٢ - ١٣٣، و«أولويات الحركة الإسلامية،» **منبر الشرق**، السنة ١ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٢١ - ٨١، ٧٢ - ٨٢ و١٦٧ - ١٩٩.

والاجتماعي والاقتصادي وقواعد اللعبة السياسية والمجالس التمثيلية، إلا أن الترابي يحذر من المساس بأي مبدأ قرآني أساسي[١٢٨].

وهكذا، يقرر الترابي أن المرجعية السياسية العليا هي للمجتمعات، والتي تبرم عقداً بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها. وحكم الحاكم ليس بأكثر من تفويض شعبي لخدمة مصالح المجتمعات. لذا، يتقبل الترابي مشروعية أي نظام قام على التبادل العقدي، حيث لا يتعدى الحاكم على حريات الأفراد والجماعات التي ينص عليها القرآن الكريم. ويضع الترابي هذا الشرط لأنه يعتبر أن المخاطب في الخطاب القرآني هو الناس، جماعة وأفراداً، لا الحكم. وهكذا، فإن الدستور الإسلامي الحقيقي لا بد من أن يؤمن الحريات العامة والفردية. لذا، تشكل المجالس التمثيلية ضرورة لضبط إمكانية تسلط الحاكم دون وجهة حق[١٢٩].

كما ينظر الترابي إلى حرية إقامة المؤسسات السياسية كضرورة مطلقة من أجل التوصل إلى صحوة إسلامية حقيقة. إذ ان الإصلاح الذي يفتقد إلى إعادة تنظير فلسفي وسياسي حقيقي لن يفضي إلى أي ثورة ثقافية. فالتدين حسب التقاليد المتعارف عليها لن يوصل إلى الثورة. فالثورة تنبثق من الدين وتتعالى عن المصالح الضيقة وتتأسس على الإجماع الاجتماعي. إذ أن الشورى هي مصدر المصالح العامة؛ كما أن السياق الاجتماعي هو البيئة التي تمكن الفرد من ممارسة حريته[١٣٠].

ومع أن الشريعة تلعب دوراً محورياً في فكر الترابي، إلا أنه لا يستبعد المؤسسات والمبادئ غير الإسلامية، وخاصة عند حاجة المجتمع الإسلامي إليها. ويحث الترابي المسلمين على النظر إلى مقاصد الشريعة في عملية التجديد.

---

(١٢٨) الترابي: **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن،** ص ٢٥ ـ ٣٣؛ **تجديد الفكر الإسلامي،** ص ٨٥ ـ ٨٦، و«أولويات الحركة الإسلامية،» ص ١٦. في الاختلافات بين الشورى والديمقراطية، انظر: صالح حسن سميح، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٩ ـ ٦١.

(١٢٩) الترابي: **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن،** ص ٥١ ـ ٥٧، **وتجديد الفكر الإسلامي،** ص ٤٥ ـ ٩٧ و١٦٢ ـ ١٦٣.

(١٣٠) حسن الترابي: **الإيمان: أثره في حياة الإنسان** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ١٨١ ـ ٢٦١ و٢٦٩ ـ ٣٢٩، **وتجديد الفكر الإسلامي،** ص ١٠٦ ـ ١١٩ و٢٠٠.

فالعدل، مثلاً، لا يتضمن مفهوماً واحداً فقط، بل تختلف مضامينه سن فترة تاريخية إلى فترة أخرى. ومن هنا، لا بد من أن يتطور المفهوم، إلا أنه يجب أن لا يخرج عن النص القرآني أو يناقضه[١٣١].

ويعطي الترابي مثال المرأة في الإسلام وحقوقها كنموذج على ضرورة إعادة النظر في كثير من القضايا، فيقول إن الإسلام يزودها باستقلالية تامة، إذ إن الخطاب القرآني يخاطبها مباشرة ودون وسيط ذكوري؛ كما أن إيمانها لا صحة له إلا بقدر قناعتها به. لذا، فإذا ما نص القرآن الكريم على حريتها الدينية التامة، فمن المنطقي إذاً أنها تتمتع بحرية القرار في جميع أوجه الحياة الأخرى، في المجتمع والدولة وفي الاقتصاد والسياسة. ومع أن الترابي لا ينفي سوء معاملة المرأة تاريخياً في العالم الإسلامي، إلا أنه يرجعه إلى عدم تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة بشكل صحيح، بالإضافة إلى أن البيئة الاجتماعية كانت سلبية تجاه المرأة. لذا، لا بد من تصحيح التفسير الخاطئ، من ناحية نظرية، عبر إعادة قراءة النصوص؛ ومن ناحية عملية، عبر منح المرأة موقعها الحقيقي في المجتمع[١٣٢].

مثل هذه التطورات لا تتأتى عند الترابي من مجرد تعديلات وتغيرات سطحية أو جزئية، بل لا بد من إعادة نظر فكرية شاملة وإعادة بناء البنى الاجتماعية لتجارب الجماعة من منظور برنامج حديث. ولا ينبغي أن يفضي هذا البرنامج إلى معالجة موضوعات جزئية فقط، كموضوع المرأة، بل لكل المسائل المعاصرة. أما البداية، في رأي الترابي، فتتوقف على تحرير الأفراد والجماعات من جميع أنواع القيود من أجل البحث عن وسائل التطور الحديثة؛ إذا أن التجربة التاريخية للمسلمين غير صالحة اليوم، كما أن لا فائدة منها للمسلمين المعاصرين. إذ ان المسلمين اليوم يعيشون في عالم لم يشاركوا في صنعه؛ وعليهم بالتالي البدء بتطوير فكر جديد يلائم المستجدات الحديثة، وهذا في الحد الأدنى[١٣٣].

---

(١٣١) الترابي، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(١٣٢) حسن الترابي، **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص ٦ ـ ٤٩.

(١٣٣) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و١٣٣ ـ ١٦٣.

وهكذا، يطالب الترابي بتطوير الفكر عبر إعادة تأسيس فقه حديث، عماده حرية البحث والاجتهاد، ودون القيود التي فرضها العلماء والدولة عبر العصور الإسلامية. إن مثل هذا الفقه الحديث يؤسس لبداية نهضة إسلامية حقيقية ولصياغة دور جديد للدولة الإسلامية، والتي تلتزم بالحكم عبر شورى الأمة وتقنين رأي الجماعة. كما يجب أن تتجنب الدولة الإسلامية فرض رؤية محددة على الجماعة والمجتمع وعدم منع قيام جيل جديد من العلماء المستقلين الذين هم نواة تطوير الفكر الإسلامي وإعادة صياغة مناهجه الآن. إذاً، على الدولة الإسلامية عدم الاستيلاء على الحقوق العامة للجماعة، مثل حرية التفكير والتشريع[١٣٤].

ويشترط الترابي الحرية الشاملة كحق أصلي ومبدأ أساسي في حياة المسلمين؛ فيرفض، على سبيل المثال، أي حق للدولة في فرض مذهب فقهي معين أو رأي محدد على الجماعة، لأن مثل هذا الفرض يشكل تدخلاً غير مشروع للدولة في حياة المجتمع وانتهاكاً لمبدأ الشورى. ومجدداً، يوظف الترابي الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمبدأ إعلاء مشروعية الجماعة عن حساب شرعية الدولة[١٣٥]. ولا يعني هذا أن الترابي يعتقد بأن رأي المجتمع سيكون موحداً بالضرورة، بل على العكس، فهو يعتقد بأن وجود رأي واحد يعيق التقدم ومرونة الفكر وتطوره. لذا، فإن إجماع العلماء على قضية معينة لا يلزم بالضرورة الجماعة، مع أنه على الدولة مراعاة رأي العلماء وكذلك وسائل الإعلام. إلا أن رأي الجماعة لا يستمد من العلماء أو يخضع لها بالضرورة، إذ أن التأويل الديمقراطي للإسلام يتطلب علاقة سليمة حرة بين الأفراد والجماعة والدولة[١٣٦].

علاوة عن البعد السياسي، يعتبر الترابي الحرية كمكون أساسي في كمال الإنسانية والتي بدونها يتحول الإنسان إلى حيوان. إن الحرية الأصلية تشتمل

---

(١٣٤) الترابي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص ١٨ ـ ٣٥.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٤٥، والترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٤٩ ـ ٦٢، ٥٤ ـ ٧٧ و١٤٣ ـ ١٧٢.

(١٣٦) الترابي: **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٦٨ ـ ٧١، **وقضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن**، ص ٧٢ ـ ٨١.

على حرية الاعتقاد والتعبير؛ فالله سبحانه وتعالى لا يجبر الناس على الإيمان به بل يدعوهم إليه. فإذا كان هذا هو حال الدين، فمن الأولى أن تكون القضايا السياسية قابلة للنقاش وللإقناع. وعليه لا يمكن تبرير الطغيان، من وجهة نظر إسلامية؛ إذ ان الشريعة تحث الناس على التعبير عن قناعاتها والعمل على إقناع البشر بالحكمة والموعظة. أما حكام اليوم الطغاة فهم يجبرون الناس على إتباع أيديولوجياتهم وبرامجهم السياسية الرسمية، وبذلك يهمشون الناس وتطلعاتهم. من الناحية النظرية، يقف الترابي ضد تماهي الفرد في الدولة، لأن الحرية الأصلية للفرد لا يمكن تفويضها للدولة ولا للمجتمع؛ بل ان ذلك التفويض يعني إزالتها. أما المعيار الوحيد والالتزام الصحيح فينبعان من اقتناع الفرد بالإسلام الذي يحرر الفرد من الخضوع لمبادئ وأيديولوجيات مفروضة ومعلبة[137].

ويذكر الترابي، على سبيل المثال، السلطة التي منحها الإسلام للفرد وللمجتمع. فالمجتمع الإسلامي يتمتع بسلطتي التشريع وفرض الضرائب. فبخلاف الفكر الغربي ومجتمعاته الذي تخلى عن سلطتي التشريع وفرض الضرائب، فإن الفكر الإسلامي، وكذلك المجتمعات الإسلامية، حفظت هاتين السلطتين للمجتمع ولم يفوضهما للدولة. فهاتان السلطتان هما سلطتان اجتماعيتان يمارسهما المجتمع، لا الدولة. أما التخلي عنهما للدولة فيحجب إمكانية التطور الاجتماعي المستقل ويخضعهما، مع المجتمع نفسه، لإرادة الدولة وتسلطها. كما أن جزءاً كبيراً من سلطة المجتمع في التشريع يتمثل في قيام الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية. فالحزب السياسي يعبر عن تعاون الأفراد ووحدتهم؛ كما أن تعدد الأحزاب يعبر عن توظيف الشورى في نظام مركب[138].

إلا أن تعدد الأحزاب يجب أن لا يوصل، وبحسب الترابي، إلى تحول المسلمين إلى جماعات أيديولوجية متحاربة، كما حدث في التاريخ الإسلامي، حيث انقسمت الأمة إلى سنة وشيعة. ومع أن التعددية مطلوبة، إلا أن حسن

(١٣٧) الترابي، **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن**، ص ١٠ ـ ٢٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٣٠.

ممارستها يتمحور حول سياقها التوافقي (الإجماعي) القائم على الاتفاق على مجموعة مبادئ. مثل هذا السياق التوافقي سيضمن عدم تفسخ المجتمع وسيمنحه التوازن المطلوب بين الحرية والوحدة[١٣٩]. ويصف الترابي «المسجد» كنموذج تأسيسي للروحية الحقة للديمقراطية الإسلامية. فالمسجد، والذي يمثل الروابط الأيديولوجية والتوجهات السياسية والاجتماعية الموحدة، هو نموذج الوحدة والتضامن والتنظيم والتواصل والقيادة. وتظهر الروح الديمقراطية الإسلامية بخاصة في طريقة اختيار الإمام الذي يقود الصلاة، حيث إنه يقدم من بين متساوين، ولا يمكنه أن يفرض إمامته على الجماعة. ويخلو المسجد من أي تمييز عرقي أو مادي أو لغوي وتعم المساواة في جميع الأوجه الدينية. ويرى الترابي هذا النموذج «المسجد»، مثالاً لما يجب أن تكون عليه الحياة السياسية للمسلمين[١٤٠].

وتتشابه آراء **راشد الغنوشي**، مؤسس حزب النهضة في تونس، مع آراء حسن الترابي، ويحرص الغنوشي على ضرورة المحافظة على الحريات العامة والخاصة، وكذلك على حقوق الإنسان. إن هذه الحقوق والحريات تنص عليها التعاليم القرآنية وتوثقها المعاهدات الدولية. إذ ان هذه الحقوق والحريات لا تناقض جوهر الإسلام وترتبط أساساً بحريات التعبير والاجتماع، وكذلك حقوق المشاركة السياسية والاستقلال. كما أنها ترتبط بنبذ العنف ورفض قمع الرأي الحر. إن مثل تلك الحقوق والحريات لا بد أن تشكل، عند الغنوشي، مركزاً لتعايش المسلمين والحوار البناء بين المجتمع والدولة[١٤١].

ويربط الغنوشي المشروعية السياسية لأي نظام حكم بتوفيره، قانونياً وعملياً، لجميع أنواع الحريات، وبخاصة حرية التعبير وتشكيل الأحزاب لكل فئات المجتمع. كما يجب أن يضمن نظام الحكم التنافس السلمي بين البرامج الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وكذلك الانتخابات الحرة للمجالس

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٧.

(١٤٠) حسن الترابي، **الصلاة عماد الدين** (بيروت: دار القلم، ١٩٧١)، ص ١٢٤ ـ ١٥٨.

(١٤١) انظر: راشد الغنوشي في: **بيروت المساء**، ١٥/٥/١٩٩٣، ص ١٥؛ راشد الغنوشي، «مستقبل التيار الإسلامي،» **منبر الشرق**، السنة ١ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٣ ـ ٣٢. للاطلاع على مناقشة عامة لفكر الغنوشي، انظر: عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية،» ص ١١٦ ـ ١١٧.

التمثيلية من أجل المشاركة في إدارة الدولة. وإذا ما تم هذا الأمر فإن الحركة الإسلامية، كفئة من المجتمع، ستؤيد مثل هذا النظام وتدعم مشروعيته. لذا، يوافق الغنوشي حتى على قيام الأحزاب العلمانية، مثل الأحزاب الشيوعية، باسم حرية الاجتماع[١٤٢]. والسبب في هذا القول أن الغنوشي يوقف مشروعية أي نظام على ما يرتأيه المجتمع، حتى ولو كان غير ديني. ويصر الغنوشي على أن هذا ليس انتهاكاً للدين، إذ أن حرية المعتقد، وكذلك التعددية، ينص عليها الدين نفسه. وبهذا، يمثل النص الديني مصدراً للحقيقة ومرجعيتها واستيعابها؛ أما التفاسير البشرية فترتبط بالخطابات المتعددة النابعة من تعدد الأفكار في سياقات معقدة، فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً.ومن هنا، يؤصّل الغنوشي لإمكانيات غير محدودة في الفهم البشري بسبب ارتباطه بتطور الإنسانية[١٤٣].

من هذا المنطلق تأتي دعوة الغنوشي للانفتاح وللحوار في العالم الإسلامي وفي العالم كله، وبخاصة في الغرب. لقد حولت الاكتشافات العلمية العالم إلى قرية صغيرة لا تحتمل الحروب، مما يتطلب التأمل العميق في مستقبلها. إذ ان سكان هذه القرية سيواجهون المصير نفسه، وبالتالي عليهم واجب إنقاذها. يفترض كل هذا وقف تجزئة العالم إلى مناطق جغرافية ثقافية مجردة كالشرق والغرب. وإلى أن الغرب عقلاني وديمقراطي والشرق لا عقلاني واستبدادي. إن مثل هذه التجزئة ستفضي حتماً إلى الحرب. إلا أنه من الواضح أن أي تحليل موضوعي سيظهر أن لكل من الشرق والغرب قيماً وقوى إيجابية

---

(١٤٢) انظر: راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٣٤ ـ ٣٥، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦.

(١٤٣) راشد الغنوشي: «الحوار،» **قراءات سياسية**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ١٤ ـ ٣٧، و«الإسلام والغرب،» **الغدير**، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٩٠)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

عن قبول الإسلاميين للديمقراطية، انظر: John E. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 426-438.

وعن الحياة السياسية لراشد الغنوشي، انظر: عبد القادر الزغل، «الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة)، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨، و Gudrun Kramer, «Liberalization and Democracy in the Arab World,» *Middle East Report*, vol. 22, no. 174 (January-February 1992), pp. 22-25.

وسلبية. وعلى القوى الإيجابية الدعوة إلى الحوار من أجل التوصل إلى سبل إيجابية للتواصل والتفاعل[١٤٤].

كما يمكن التوصل إلى رأي التيار الإسلامي المعتدل الذي يشرعن الديمقراطية والتعددية عبر «ميثاق» نشره **محمد الهاشمي الحامدي** ووزعه على إسلاميين آخرين. يقول الميثاق أن نجاح الحركة الإسلامية إذا ما توصلت إلى السلطة يتمثل في إقامتها لنظام ديمقراطي عادل في العالم العربي. إن إنقاذ المجتمع من طغيان الأنظمة يوجب على الإسلاميين وضع برنامج لتحقيق العدالة والشورى والتمسك بحقوق الإنسان. ويشتمل هذا البرنامج على حق الحياة والمساواة والعدالة والتساوي أمام القضاء، بما في ذلك الأقليات والمرأة، وكذلك حق المشاركة السياسية وحرية الفكر والتعبير والدين. ويقترح الحامدي في ميثاقه أن يشتمل على كل المواطنين دون استثناء. علاوة على هذا، يطالب أن لا يكون للدولة الحق في منع أو تقييد قيام الأحزاب السياسية؛ كما يصر على أن تكون آليات العمل الداخلي للأحزاب ديمقراطية. ويطالب بتحريم الديكتاتورية تحت أي ذريعة، أو دعوة، أو دعاية سياسية. ويقر الميثاق أن لكل المواطنين، وحتى الشيوعيين، الحق في تشكيل الأحزاب والدعوة إلى أيديولوجياتها والتنافس على السلطة. وأخيراً، يرى عدم شرعية قيام الأحزاب على أسس عرقية أو قبلية أو مذهبية أو الارتباط بالخارج[١٤٥].

ويشابه البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر في خطوطه العامة هذا الميثاق. فهو يدعو إلى الالتزام بالشورى من أجل إزالة الاستبداد وإلى القضاء على كل أنواع الاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويدعو البرنامج إلى اعتماد التعددية السياسية والانتخابات ووسائل ديمقراطية أخرى في الحياة السياسية والاجتماعية من أجل تحرير المجتمع[١٤٦].

---

(١٤٤) الغنوشي، «الإسلام والغرب،» ص ٣٧.

(١٤٥) محمد الهاشمي الحامدي، «أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان،» **المستقبل الإسلامي**، العدد ٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١)، ص ١٩ - ٢١.

(١٤٦) انظر: برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في منبر **الشرق**، و«مجتمع مدني منشود،» **مستقبل العالم الإسلامي**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ - ٢٣٧.

الخطابات الاستبعادية المتشددة

يمكن اعتبار خطاب **سيد قطب** في الوطن العربي الخطاب المؤسس للاستبعادية المتشددة عند الإسلاميين المعاصرين. وتظهر لنا دراسة فكر سيد قطب كيفية تحول العديد من الإسلاميين المعتدلين و انشقاقهم إلى إسلاميين متشددين وجماعات استئصالية تكفيرية. وقد كان سيد قطب أول رواد الاستبعادية الاستئصالية وأول ضحاياها. وجاء تحول قطب من الليبرالية إلى الإسلامية المتشددة خلال حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فبنى مكونات الفكر المتشدد من خلال تحول سجنه وتعذيبه إلى لاهوت وفقه سياسي متشدد مؤصّل للعنف وللانعزال. وقد وجد سيد قطب في هذا اللاهوت المتشدد تعويضاً نفسياً عن العنف والقمع الذي أنزله النظام في نفسه وجسده.

وقطب، الحاصل على درجة بكالوريوس من دار العلوم، عمل كمدرس وكاتب مقالات وارتبط بطه حسين وعباس محمود العقاد ومفكرين ليبراليين آخرين. وقد أظهر قطب منذ بداية كتاباته في الصحف والمجلات ميلاً عاماً لمعارضة الحكومة ولانتقاد الحالة السياسية في مصر. وقد عرف بنقده الليبرالي اللاذع السياسي والاجتماعي حتى أنه طالب علناً بالتعري والعلاقات الجنسية الحرة. كما أظهرت كتاباته الأولى تجليات وجودية وتشكيكية وليبرالية. وبسبب معارضته للحكومة، عين في الصعيد كمدرس؛ ثم أصبح رئيس تحرير **العالم العربي والفكر الجديد** اللتين حظرتا لاحقاً. وفي عام ١٩٤٨، أوفدته وزارة التعليم إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمتابعة دارسته العليا[١٤٧].

ويجد القارئ في كتابه الأول، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، والذي نشر خلال وجوده في الولايات المتحدة، بعداً كبيراً عن التشدد وأكثر قرباً من فكر حسن البنا المعتدل. إلا أن تجربته في الولايات المتحدة، (١٩٤٨-١٩٥١)، دفعته إلى مراجعة تبنيه للفكر الغربي وأسلوب عيشه. وقد ترك كرهه للمادية العنصرية والانحياز إلى إسرائيل هناك الأثر الكبير في رفضه للثقافة الغربية وفي عودته إلى جذور ثقافته. وعند عودته إلى مصر، بعد وفاة حسن البنا والمحنة الأولى للإخوان المسلمين، انتسب إلى الإخوان وأصبح ناشطاً في نشاطاتها الفكرية ودوائر النشر

(١٤٧) أحمد الموصلي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

التابعة لها فكتب عدة كتب محورها «أن الإسلام هو الحل». إلا أنه حتى تلك الفترة لم يتبنّ التشدد ولم يؤصّل له نظرياً. كانت الأولوية عنده كتابة فكر إسلامي حديث وإيجاد الحلول الناجحة للمشاكل الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمصر وللعالمين العربي والإسلامي[(١٤٨)].

وعام ١٩٥٣، عين قطب رئيس تحرير الأسبوعية، **الإخوان المسلمون**؛ إلا أنها حظرت عام ١٩٥٤ عندما حلت «لإخوان المسلمون» بعد القطيعة مع الضباط الأحرار. وقد سجن قطب ثم أفرج عنه ثم سجن مرة ثانية بعد حادثة المنشية التي اتهم الإخوان فيها بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. وقد اتهم قطب وآخرون بالانتماء إلى تنظيم عسكري سري. وفي عام ١٩٥٥ حكم على سيد قطب بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً. كما أخضع قطب وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد مما ترك جروحاً نفسية عميقة لم تتم بلسمتها حتى اليوم. كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفعه شعارات حاكمية الله وجاهلية العالم. ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد. كان لعزلة سيد قطب عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية ومشاهدة اغتيال عشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين في السجن. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي، وأنهم، مثل النظام، كافرون. وقد كتب قطب كتاباته التأصيلية النظرية حول الاستبعاد والاستئصال والاستعلاء، أي أسس الفكر المتشدد، وهي تشتمل على **في ظلال القرآن** و**معالم في الطريق** و**هذا الدين** و**المستقبل لهذا الدين** وغيرها، داخل جدران السجن. وقد أفرج عن قطب عام ١٩٦٤ ثم سجن مجدداً بعد عدة شهور، وأعدم عام ١٩٦٦ بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم[(١٤٩)].

---

(١٤٨) سيد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١١ ـ ١٢؛ **المستقبل لهذا الدين**، ص ٧١ ـ ٩٠، و**الإسلام ومشكلات الحضارة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٧٧ ـ ٨٧.

(١٤٩) الموصلي، المصدر نفسه؛ Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 103-189; Badrul Hasan, *Milestones* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), pp. 7-31, and Asaf Hussain, *Islamic Movements in Egypt, Pakistan, and Iran: An Annotated Bibliography* (London: Mansell Pub.; Bronox, NY: H. W. Wilson Co., 1983), pp. 7-91.

وقد تحول الخطاب الاستبعادي لقطب قوة وظفها في تحمل آلامه ومرضه وظروف المعيشة القاسية في السجن؛ فهو اعتقد أنه هو الذي يستبعد الدولة، لا العكس، لأنه يقود الطليعة التي تستبعد الأفراد والجماعات والدولة من النجاة في الآخرة، وهذا حسب سيد قطب. وأصبح العالم كله في نظر قطب يعيش حياة لا إسلامية وجاهلية. كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستبعادية ورفضها لأي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية. وهذا مثال تاريخي وفعلي جدي على سياق تطور أطر التشدد الديني. فمن زنزانته، وتحت ضغط الظروف القمعية، بدأ سيد قطب في التنظير لضرورة الاستبعاد كمنهج في العمل السياسي.

المدخل إلى هذا المنهج هو رؤية سيد قطب لمسألة حاكمية الله، وهو المكون السياسي للتوحيد، والتي يجب الالتزام بها في جميع الأحوال والأماكن، في داخل السجن وخارجه، وكذلك في قيام المجتمع الفاضل والعادل، وفي ممارسة الحريات العامة والخاصة. وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية الله، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخصي والجماعي. فألوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات، سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في القوانين الإلهية الكونية، المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات. بمعنى آخر، يرى قطب وجوب أن يلتزم الناس، مسلمين وغير مسلمين، بالرؤية الإسلامية للكون؛ وبالتالي، على كل الدول، إسلامية أكانت أم لا، الالتزام بالشريعة الإسلامية ودون استثناء. فالدولة والمؤسسات المدنية، وكذلك الأفراد. يستطيعون تقنين بعض المواد القانونية وحسب الحاجة[١٥٠].

ومع أن قطب يقول بأولوية المجتمع على الدولة بداية، إلا أن شرعية المجتمع ومشروعية الدولة تتوقف على تطبيق الشريعة. إذ ان طاعة ولي الأمر،

---

(١٥٠) سيد قطب: **هذا الدين**، ص ٣٢ و١٢٣، و**معركة الإسلام والرأسمالية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠)، ص ٤٩ و٦٠.

أو الدولة، غير مطلقة، فللجماعة الحق في الثورة على الحكم عند انتهاكه للنصوص الشرعية لأنها تفقد شرعيتها. إلا أن إصرار قطب على أن المشروعية العليا هي لله يبقي للجماعة حق ممارستها كحق وكواجب. وينفي أي سلطة نصية (قرآنية) لسلطة الدولة. وبالتالي، تستمد سلطة الدولة من سلطة الجماعة النابعة من القبول الشعبي الحر الذي يشرعن مؤسسات الدولة الاجتماعية والسياسية والفكرية. إذاً، إن الالتزام بالشريعة يجب أن ينبع من القاعدة الشعبية، وليس من وجهة نظر حكومية رسمية، لأن الجماعة هي التي تمثل الإرادة الإلهية[(١٥١)].

ويصر سيد قطب على أن الفقه هو من العلوم العملية، وبالتالي لا بد من فصله عن تاريخه والرؤية التأسيسية له، ومن ثم إعادة ربطه بحاجات المجتمع الحديث. مثل هذه المقولة يوظفها قطب من أجل تحرير المسلمين من أعباء الماضي ومناهجه غير المفيدة لواقع المسلمين المعاصرين. هذا التحرير يسمح للمسلمين بتأصيل فكري سياسي جديد وبناء مؤسسات إسلامية حديثة. إن رفض قطب للمحصلة التاريخية للعلوم الإسلامية يقوده للدعوة إلى إطلاق حرية الناس في إعادة تنظيم أنظمتهم ومعارفهم ومعاشهم[(١٥٢)]. وهكذا يشكل رفض قطب لدعاوى المشروعية التاريخية الفريدة للعلوم الإسلامية أو أشكال الحكم السياسي المؤسسة على تاريخ الخلفاء قبولاً لعلوم جديدة وأشكال حكم حديثة بشرط أن تكون مؤسسة على اتفاق جماعي، كالنظام الجمهوري، مثلاً[(١٥٣)]. إلا أن قطب يؤكد على أن الثيوقراطية، أو حكم رجال الدين، لا يمكن أن تكون شكلاً من أشكال الحكم الإسلامي الصحيح، إذ أن الإسلام لا يمنح أي مجموعة من الناس، أو أي نخبة، أي حق في التمثيل الإلهي. فمن وجهة النظر القطبية تعتبر الدولة دولة إسلامية إذا ما كانت مرتكزة على

---

(١٥١) قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٧٣ و١٠٧ ـ ١٠٨ و٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٦٧ ـ ٧٥؛ **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة**، ص ٦١، **وهذا الدين**، ص ٣ و١٢٣.

(١٥٢) قطب، **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٨٣)، ص ٤٦ ـ ٥٢.

(١٥٣) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٧، ١٠٧ ـ ١٠٨، ١١١ و١٥٧ ـ ١٥٩؛ **في ظلال القرآن** (بيروت: دار الشروق، [د. ت.])، مج ١، ج ٣، ص ٣٢٩؛ **معالم في الطريق**، ص ٥٨ ـ ٧٢ و١٣٢؛ **معركة الإسلام والرأسمالية** (١٩٧٠)، ص ٦٦ ـ ٧٠؛ **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٨٣)، ص ٦٤ ـ ٦٩، **وتفسير آيات الربا** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ٨٤.

الدستور القائم على الشريعة وعلى اختيار الجماعة. وتنبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية إذاً من التفويض الشعبي عبر الشورى، والذي هو المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكم والسياسة. على أي حال، لا مشروعية للاتفاق الجماعي أو للشورى إذا ما تناقضت مع الشريعة الإسلامية[١٥٤].

ومع أن الدارس لفكر سيد قطب قد يعتقد، وللوهلة الأولى، أن الفكر الإسلامي لسيد قطب هو ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئية؛ إلا أن فكره يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني والنظام السياسي المتعدد الأحزاب، وبخاصة ذو المنحى الليبرالي الديمقراطي. إن أساس الحرية، الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يخضع عند سيد قطب للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة. كما أن هذه المصالح تحدد المصالح الفردية والاجتماعية والسياسية الخاصة، فتنكر، مثلاً، أحقية أي نخبة عسكرية أو مدنية في الحكم وتمنع، مثلاً، الاحتكار الاقتصادي. إذ ان قاعدة السلام الاجتماعي تقوم على تحويل المصالح الشخصية إلى مصالح عامة تخدم توجهات أيديولوجية وحدوية عامة. إذاً، يقوم المجتمع الصالح على نبذ الخلافات الدينية والإيديولوجية وعلى التمسك بالعدالة والسلام والأمن والتضامن[١٥٥].

وكمثال على هذا، يطرح قطب قضية المصلحة الخاصة وأثرها في إضعاف التضامن الجماعي، بينما يقوّي التكافل الاجتماعي هذا التضامن، وهو واجب ديني على المجتمع كله. وهذا التضامن هو اجتماعي في مضمونه إلا أنه قد يتحول إلى مسؤولية سياسية للدولة عند إخفاق المجتمع في القيام بواجباته. فالتكافل يشتمل على تأمين التربية والصحة وإيجاد الوظائف. لذا، يرى قطب أن مسؤولية الدولة محدودة، وهذا من الناحية النظرية؛ إلا أن إخفاق المجتمع في إدارة شؤونه والقيام بواجباته، يفضي إلى إعطاء الدولة

---

(١٥٤) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام،** ص ٦٦ ـ ٦٨ و١١١، **والسلام العالمي والإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ١٠٢ ـ ١١٨.

(١٥٥) قطب: **في التاريخ... فكرة ومنهاج،** ص ٣٢ ـ ٣٦ و٧٦؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام،** ص ٣٥، ٥٩، ٧٣ ـ ٨٠، ٨٦ و١١٣ ـ ١١٩، **وفي ظلال القرآن،** مج ١، ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ومج ٢، ج ٤، ص ٥٨٧ و٦٨٩.

السلطة في التحكم بالمجتمع، وهذا من الناحية العملية. وبينما يعتقد قطب أن مؤسسات الدولة لها دور مساعد للمجتمع إلا أنها تحل محل مؤسسات المجتمع المدني عند فشله، من هذا المنطلق، يسمح قطب بإقامة مؤسسات المجتمع المدني التي لها أهداف عامة، كخدمة المرضى ومساعدة الفقراء. إلا أنه لا يجد أي شرعية لوجود مؤسسات ذات أهداف ضيقة، مثل حركات تحرير المرأة على النمط الغربي، إذ أن تحرير المرأة من أجل أن تبحث عن مصالحها الخاصة دون الالتفات إلى العائلة ومصالحها يضعف المجتمع. ويضيف قطب أن الأنظمة السياسية الغربية والمؤسسات المدنية لا تتمتع بأي مشروعية إسلامية، نظرية كانت أم سياسية، ولذلك يحرّم على المسلمين تقليد مثل تلك الأنظمة والمؤسسات. ومن هنا يعرّف قطب المجتمع الصالح بأنه ذلك المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية[١٥٦].

لذا، يستثني قطب كل الأنظمة الحزبية، سواء أقامت على تعدد الأحزاب أم الحزب الواحد، من أي مشروعية سياسية ويستبدلها بضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية. وهكذا، لا يسمح فكر سيد قطب بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسّسة على الإسلام. ومع أن الأقليات الدينية تدخل في المفهوم الاستيعابي عند قطب إلا أنها تدخل سياسياً في فكره الاستبعادي؛ فهي، وإن كان لها الحق في تسيير أمورها، فليس لها حق التنظيم سياسياً أو حتى تشكيل حزب أو طليعة. فقطب يربط حرية التعبير، السياسي وغيره، بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي. لذلك، تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي لا تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية[١٥٧].

---

(١٥٦) قطب: **هذا الدين**، ص ١١ و٩١؛ **معالم في الطريق**، ص ٦٤ - ٦٧ و١٦٢ - ١٦٣، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٠٧ و١٩٨؛ **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٨٣)، ص ٦٢، ٩٢ - ٩٩ و١٠٢ - ١٣٤، و**السلام العالمي والإسلام**، ص ١٦١ - ١٦٥.

(١٥٧) قطب: **معالم في الطريق**، ص ١١ - ٢٢؛ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٩٧؛ **هذا الدين**، ص ١١ و٢٩ - ٥٧؛ **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة**، ص ١٥ - ٣٢ و٨٨ - ٨٩؛ **السلام العالمي والإسلام**، ص ١١٨ - ١٢٠؛ **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٨٣) ص ١٣٧ - ١٤٣، و**الإسلام ومشكلات الحضارة** (١٩٨٣)، ص ١٨٩ - ١٩٣.

أما التنظيم الوحيد الذي يجد له قطب شرعية فهو الطليعة التي تمثل الأيديولوجيا الإسلامية. ويحدد قطب في كتابه **معالم في الطريق** طبيعة مهمة هذه الطليعة، والتي تتمثل في السير على خط إسلامي استبعادي، لا يساوم ولا يهادن الأيديولوجيات المغايرة والمجتمعات المختلفة وأساليب الحياة المتعددة. فالنظام الإسلامي، عند قطب، يسمح فقط بانخراط مؤسسات عدة في العمل السياسي من أجل تبيان إرادة الجماعة، لكن هذا كله يتوقف على موافقته للسياق الأيديولوجي الإسلامي[١٥٨].

إن الإشكالية الأساسية التي يوظفها قطب لاستبعاد النماذج الغربية للنقابات والاتحادات هي أنها مؤسسات ذات مصالح ضيقة تضر بالمجتمع عموماً. ويفضل قطب توظيف نماذج إسلامية تقوم على الاخوة والتضامن، والتي هي عند قطب أصل قيام النقابات في الغرب، ومن هنا نرى أن سيد قطب، مثله مثل ميلر وهانتنغتون، يرى فقط استبعاداً متبادلاً بين الفلسفات والأيديولوجيات والمؤسسات الغربية وبين مثيلاتها الإسلامية. لذا يصف قطب الغرب وفلسفاته ومؤسساته بأنه جاهلي وينتمي إلى حزب الشيطان،أما الإسلام وفلسفاته ومؤسساته فتمثل حزب الله[١٥٩].

وعندما أفرج عن سيد قطب عام ١٩٦٤، بدأ بتأسيس طليعة دينية تلتزم بمعالمه في الطريق وتعمل على تغيير المجتمعات الإنسانية التي لا تتبع الإسلام وأخلاقه ومؤسساته وشريعته. وأراد قطب أن يختار بعض الأفراد الذين يستجيبون لدعوته لتثقيفهم في عمل الدعوة والحركة الإسلامية وكذلك في التعبئة ضد الصهيونية والاستعمار. ومع أنه كان من المفترض أن لا تتحرك هذه الطليعة ضد النظام قبل استكمال تدريبها، إلا أن محاولتها لتنفيذ برنامجها

---

(١٥٨) قطب: **الإسلام ومشكلات الحضارة** (١٩٨٣)، ص ٧ ـ ٩ و٩٦ ـ ١٠٧؛ **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٨٣)، ص ١٥٠ ـ ١٥٢؛ **هذا الدين**، ص ٨٤ ـ ٨٧؛ **معركة الإسلام والرأسمالية** (١٩٧٠)، ص ٥٨، و**معالم في الطريق**، ص ٥٩ ـ ٨٩.

(١٥٩) في هذه المواضيع، انظر: محمد توفيق بركات، **سيد قطب خلاصة حياته، منهجه في الحركة، والنقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، [؟ ١٩])، ص ١٩؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، **سيد قطب: الشهيد الحي** (عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣)، ص ١٤٧ ـ ١٤٩؛ سيد قطب، «لماذا أعدموني،» **المسلمون**، العدد ٤ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ٦ ـ ٩، والموصلي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين)، الفصل ١.

انتهت بإعدام سيد قطب عام ١٩٦٦[١٦٠].

لقد تأثر معظم الحركات والجماعات الإسلامية الإستبعادية المتشددة في الوطن العربي، وخاصة في مصر، بالخطاب الاستبعادي القطبي المتشدد، وخاصة بمفهوم جاهلية العالم. ويكفي في هذا السياق ذكر بعض هذه الجماعات. ففي مصر، وفي سجن ليمان طره، ثقف قطب قادة التشدد الفكري .**مصطفى شكري**، والذي سجن مع قطب، اعتنق فكرة الطليعة وأسس «جماعة المسلمين» المعروفة بالتكفير والهجرة. ويرفض شكري مشروعية التعددية ويطالب بالالتزام التام بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وأثناء محاكمة شكري أمام محكمة عسكرية، شرح أسباب استبعاد مجموعته للآخرين الذي يؤمنون بفلسفات وأفكار غير مستمدة من النصوص الدينية. فالنصوص القرآنية والنبوية هي الأسس الوحيدة التي تؤسس للمشروعية وللحقيقة. لذا، يرى شكري أن الحكومة قد انتهكت حاكمية الله؛ كما يصف كل المسلمين الذين لا يتقبلون وجهة نظره بالكفار. من هنا تأتي دعوته للهجرة من المجتمع المصري لتأسيس المجتمع الإسلامي كفريضة دينية، وكذلك رؤيته بأن المجتمع الذي يؤسسه في الانعزال عن الآخرين واستبعادهم هو المجتمع الإسلامي الحقيقي[١٦١].

أما **صالح سرية**، قائد «تنظيم الفنية العسكرية»، فيتبنى أيضاً فكر قطب المتشدد. أما فكره الاستبعادي فيتمثل في تصنيفه للبشرية إلى مجموعتين فقط: الأولى، المسلمون؛ والثانية: الكفار والمنافقون. والأخطر من هذا التصنيف هو تكفيره وتحليله لدم كل من تجاهل فريضة إسلامية. وبما أن وحدة المسلمين هي فريضة إسلامية، فهو يحرم، مثلاً، الأنظمة ذات الأحزاب المتعددة وتعدد المذاهب الإسلامية لأنها، في رأيه، تفتت المجتمع الإسلامي وتدخله في متاهات الانشقاقات والنزاعات. وبينما عزل شكري نفسه وجماعته عن المجتمع

(١٦٠) عن السجن وتأثيره، انظر مقالة رفعت السعيد في: **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية**، ص ١٥.

(١٦١) في وصف تعذيب شكري وقطب وآخرين، انظر: محمد محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر** (لندن: رياض الريس، ١٩٨٨)، ص ٧ ـ ١٤١.
عن أفكار شكري وشهادته أمام المحكمة، انظر: رفعت سيد أحمد، «الوثيقة الثانية،» في: **النبي المسلح**، ج١: **الرافضون**، ص ٥٣ ـ ٥٧.

«الجاهلي» سمح سرية توظيف الديمقراطية بشكل مؤقت من أجل إقامة الدولة الإسلامية[١٦٢].

كما يسمح للحركيين عنده بالتغلغل في الأجهزة الأمنية من أجل حماية حركته من بطش السلطة، وكذلك بالمشاركة في النظام السياسي، وحتى تولي مناصب عليا، كالوزارة والنيابة. أما الهدف فهو الجهاد من أجل إزالة الحكم غير الإسلامي والمؤسسات غير الدينية؛ وهذه الفريضة الدينية، أي الجهاد، قائمة حتى يوم الحساب. لكنه في مقابل ذلك، يكفر كل من يدافع عن الحكومات غير الإسلامية ويشارك في الأحزاب غير الدينية ويلتزم بفلسفات وأيديولوجيات وأسلوب حياة غير إسلامية. ويوظف سرية حاكمية الله من أجل تجزئة البشرية إلى حزب الشيطان، والذي يتشكل من كل الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بالإسلام أو لا تمارس شعائره، وإلى حزب الله الذي يتشكل من المجاهدين بهدف إقامة الدولة الإسلامية. من هذا المنطلق، حاول سرية الانقلاب ضد الرئيس أنور السادات، مما أدى إلى إعدامه (سرية) عام ١٩٧٤[١٦٣].

وكذلك كان لخطاب سيد قطب أثر كبير في تشدد أفكار **عبود الزمر**، وهو ضابط مخابرات سابق والقائد العسكري لتنظيم الجهاد وأحد قادة ومؤسسي جماعة الجهاد الإسلامي. ويشدد الزمر على ضرورة العمل على المعارضة الفعلية للدولة، كما نظّر لهذا سيد قطب. ويرتكز برنامج عمل الزمر على رؤية إسلامية عملية تساهم في توحيد الحركات الإسلامية في إطار واحد والتعالي عن الخلافات العامة والخاصة. وبتوظيفه لمعالم الطريق على الطريقة القطبية يركز برنامجه على إقامة دولة إسلامية، وتتطلب إقامة هذه الدولة نهجاً استبعادياً ودون مساومات مع كل أوجه الأنظمة والمجتمعات الجاهلية. والبديل عند الزمر هو التحول الشامل والأسلمة الكاملة لكل أوجه الحياة والرفض المطلق للعلمانية والوطنية والحياة البرلمانية. أما بداية كل ذلك فيراها

---

(١٦٢) انظر: صالح سرية، «الوثيقة الثانية: رسالة الإيمان،» في: المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون،** ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٨، ومحفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر،** ص ٨٣، ١٢٠ ـ ١٢٣ و٢٢٢ ـ ٢٤٢.

الزمر في إزالة الحكام الحاليين الذين لا يلتزمون بالشريعة. ومن هذا المنطلق حاول الزمر اغتيال السادات لكنه فشل(١٦٤).

وليس أقل تشدداً من فكر الزمر رؤية **عمر عبد الرحمن**، قائد الجماعة الإسلامية الجهادية، وهي فرع من تنظيم الجهاد، والذي حكم عليه في قضية تفجير مركز التجارة العالمية في نيويورك. ويجزّئ عبد الرحمن الحركة الإسلامية إلى صنفين: الأول، تتزعمه حركة الإخوان المسلمين، والتي تتقبل شرعية الأنظمة القائمة وتتبنى التعددية والديمقراطية كمفاهيم للعمل السياسي الموصل إلى قيام الدولة الإسلامية. أما التيار الثاني، والذي تتزعمه الجماعة الإسلامية، فيرفض شرعية الأنظمة القائمة ويتبنى علناً المواجهة الشاملة ضد النظام.الأكثر أهمية من هذا، أن عبد الرحمن يتهم الإخوان بالتواطؤ مع الحكومة، فهي تعاطت إيجابياً مع الرئيسين السادات ومبارك وشجبت اغتيال السادات وأعمال العنف الأخرى وتواصلت مع البابا القبطي. كما ينكر عبد الرحمن على الإخوان منهجها الاستيعابي المساوم، إذ أنها تحالفت مع أحزاب الوفد والعمل والضباط الأحرار. ويحدد عبد الرحمن المنهج البديل، والذي يتمثل في التشدد ورفض دخولها في أي عملية ديمقراطية والدعوة إلى حل يفرض بالقوة في مسائل الهوية والأخلاق والقيم والأنظمة والحكم. وكما فعل سيد قطب، يتهم عبد الرحمن أي نظام يتبنى المبادئ الغربية بالكفر والجاهلية ويحلل إسقاطه بالقوة(١٦٥).

مثل هذه الدعوة أوصلت «الجهاد الإسلامي»، إلى إعلان الحرب على البرلمان المصري لأنه أعطى نفسه في المادة ٨٦ من الدستور حق التشريع وسمح بالديمقراطية (نظرياً لا عملياً)، وهي تساوي بين المسلمين وغيرهم كمواطنين(١٦٦). ويعلن عبد الرحمن أن هذه الديمقراطية المزعومة تريد الدخول

---

(١٦٤) عبود الزمر، «الوثيقة الثالثة،» في: **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١١٣ - ١٢١، ومحفوظ، المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٤٥ و٢٦٧ - ٢٧٣.

(١٦٥) «الوثيقة الخامسة،» و«الوثيقة السادسة،» في: **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٥٠ - ١٦٤ و١٦٥ - ١٧٤ على التوالي؛ عطا، «الحركة الإسلامية وقضية التعددية»؛ السعيد في: **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية**، ص ٣٠ - ٣١، وسيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(١٦٦) انظر: «وثيقة إعلان الحرب على مجلس الشعب،» في: **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ١٨٧ - ١٨٩، و١٩٣ - ١٩٧.

في السياسات الحزبية من أجل مساواة الإسلام بأيديولوجيات أخرى. إلا أن الحركة الإسلامية تؤمن باستعلائها الكلي وترفض القانون الوضعي الجاهلي. كما ينكر للمؤسسات والمجالس التمثيلية في صياغة خطابات إسلامية أو قضاء إسلامي لأن المشروعية القرآنية تشرعن ذاتها. ومن هذا المنطلق، يعتبر عبد الرحمن الحاكم الذي ينتهك النصوص القرآنية حاكماً كافراً يجب قتله. وقد اعتبر عبد الرحمن كمحرض على اغتيال الرئيس السادات(١٦٧).

* * *

لقد أوضحنا في هذه المقدمة أن الحركات الإسلامية التي ينظر إليها على أنها حركة واحدة هي، في حقيقة الأمر، عدة حركات تتنوع وتختلف نظرياً وعملياً في أمور جوهرية عدة. لقد أصبحت الحركات الدينية الأصولية في الإسلام واليهودية والمسيحية ظاهرة عالمية. إلا أن الإسلام فقط هو الذي يوصف بكونه إرهابياً، دون النظر إلى تنوع الفكر حوله وإلى افتراق حتى الإسلاميين بين متشدد ومعتدل. والسبب في هذا أن جميع المسلمين، ومنهم الإسلاميون، يتوافقون على الإطار العام للإسلام ومبادئه مما يفضي إلى خلط كبير بين الإسلاميين المعتدلين والإسلاميين المتشددين وما بين الإسلاميين وغيرهم من المسلمين. فجميع المسلمين يؤمنون بحاكمية الله العليا، بصورة من الصور، إلا أن هذا لا يجعل كل المسلمين إسلاميين بالضرورة.

لذا، علينا التفريق بين الرؤية المعتدلة والرؤية المتشددة من خلال المنهج الذي يوظف في تنفيذ برنامج سياسي ما في الحياة العامة. وكما أشرنا، فإن الإسلاميين يوظفون عدة طرق منهجية وعملية من أجل تفعيل النظريات السياسية والأيديولوجية. النظرية الأولى تتأسس مفهومياً على الاستبعادية النظرية والعملية مما يسمح بتوظيف وسائل عنيفة مع الآخر الذي يختلف في الرأي والمنهج. ولأن الإسلامية الاستبعادية تعيش في عزلة عن المجتمع وتحت ظروف الانقسام الاجتماعي والفساد والاستغلال والعنف السياسي وأنظمة غير ديمقراطية حولت هذه الإسلامية الإستبعادية المتشددة خطابها السياسي إلى علم

---

(١٦٧) «وثيقة محاكمة النظام المصري،» و«وثيقة الإحياء الإسلامي،» لجماعة الجهاد الإسلامي، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥ و٢٩٠ ـ ٢٩١، و١٩٩ ـ ٢٢٩ على التوالي.
عن تنظيم الجهاد وانشقاقاتها، انظر: محفوظ، **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**.

كلام وفقه سياسي (أو لاهوت سياسي). وينظر المتشددون إلى الشورى على أنها ليست فقط فريضة دينية أو عملية تنظيم للانتخابات، بل هي تمثل الإرادة العامة للجماعة، وهي مبدأ أسمى من الحريات والتوافق الاجتماعي. الأكثر أهمية من كل هذا أن الشورى عندهم تمثل الإرادة الإلهية التي لا يمكن الوقوف ضدها دون المساس بالدين نفسه. لذا، على الأفراد الخضوع الكلي لتلك الإرادة، كما أن حرياتهم تقف عند هذا الحد. ومع أنهم يرون شرعية ما في العقد بين الحاكم والمحكوم عبر الشورى، إلا أنهم يرفضون مفهوم التعددية والخلافات المفضية إلى التجزئة أو تهديد وحدة المجتمع. وبذلك، تصبح إقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر المتشددين تنفيذاً للإرادة الإلهية، وبالتالي تتحول الدولة إلى نظام قابض على الأفراد والجماعات ومعاشهم ومؤسساتهم.

ومن وجهة نظر الشريعة، وحسب رؤية المتشددين، تمنح مؤسسة الشورى والإجماع الدولة الإسلامية سلطة جوهرية في تحديد الخيارات الأساسية للمجتمع. أما الشرعية الشكلية التي تؤسس الدولة فتمنح السلطة السياسية الحرية المطلقة في تدبير أمور المجتمع والأفراد، ولا يحد منها إلا أطر الشريعة، إلا أن الشريعة نفسها أصبحت جزءًا من الدولة. من هنا تتحول إشكالية المشروعية إلى شأن داخلي للدولة، لا قضية المجتمع والأفراد. وإذا لم تخالف الدولة الشريعة بشكل واضح، فلا مشروعية في معارضة الدولة أو العمل على تغييرها. ففي هذا السياق، تشرف الدولة على الأخلاق العامة وعلى تطبيق الشريعة، كما تشرف الإرادة الجماعية العامة على التدين الفردي. لذلك، ليس للأحزاب والجمعيات والنقابات أية صلاحية حقيقية في التعاطي مع قضايا الدولة، بل تلعب دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن إلا أن تقوم على الاستبعاد، استبعاد التعددية والتفكير الحر، إذ ان الدولة الإسلامية المتشددة تقوم بتمثيل الإسلام «الصحيح» وتصبح الديمقراطية والتعددية خارج إطار الإسلام.

إن النعوت التي يطلقها ميلر وبرنارد لويس وهانتنغتون حول الإسلام، وكل الإسلاميين، إي صفات الإرهاب والعنف ورفض الآخر، تنطبق فقط على الإسلاميين المتشددين ولا يجوز تعميمها على كل الإسلاميين أو الإسلام نفسه. إن توظيف الإسلاميين المتشددين كنموذج للثقافة الإسلامية والعربية هو

خطأ منهجي يخفي تحيزاً دينياً وثقافياً، أو قومي علماني إذ أن هناك ظواهر مسيحية ويهودية أصولية متشددة إلا أنها لا تعالج بالشكل السلبي الذي تعالج به الظواهر الإسلامية. ففي العالم الإسلامي، سبق عنف السلطة تاريخياً عنف الإسلاميين المتشددين، والذين قاموا بعد ذلك بالتنظير للعنف الديني. إن الإسلاميين المتشددين وكثيراً من الأنظمة القمعية في العالم الإسلامي دخلوا دائرة العنف والإرهاب المغلقة والاستبعاد المتبادل. فالعنف الديني والعلماني الشعبي الموجه ضد الأنظمة، هو في حقيقة الأمر رد فعل على عنف السلطة واستبدادها(١٦٨).

في مقابل هذا، نجد أن التيار الإسلامي المعتدل يحدد أصل العنف والإرهاب في غياب المؤسسات الديمقراطية والمجتمع التعددي؛ إلا أن هذا التيار تحاول الدولة القطرية تهميشه وإدخاله عنوة في دائرة العنف. فالدولة لا تريد التمييز بين معتدل ومتشدد لأنها لا تريد أي مشاركة شعبية، سواء أكانت إسلامية أم علمانية، في السلطة، كما أنها تريد بالطبع المحافظة على مصالحها. فالإسلاميون المعتدلون يريدون المشاركة في اللعبة السياسية الديمقراطية ويقبلون حتى بشرعية الأنظمة القائمة. كما أنهم لا ينظَرون لأي جاهلية سياسية أو عالمية، بل ينظرون إلى الغرب ومؤسساته نظرة إيجابية عموماً، مع أنهم يختلفون معه حول قضايا الصراع العربي الإسرائيلي والسيطرة الغربية على أنظمة الحكم؛ أي أن الخلافات هي خلافات سياسية قابلة للحل، وليست بعداوات أبدية.

إن تطوير الإسلاميين المعتدلين لنظام إسلامي ديمقراطي استيعابي يجب أن يتحول إلى عامل استقرار داخل الأنظمة السياسية وبينها. إلا أن هذا يتطلب أن توسع الدولة مساحة الحريات العامة والفضاء السياسي بحيث تتمكن الأحزاب الإسلامية والعلمانية من التنافس الحر حول الوصول إلى السلطة. فالإسلاميون المعتدلون ليسوا سبب عدم الاستقرار؛ والدليل على هذا، أن الفترة التي شهدت ضمور الحركات الإسلامية، بتياريها المتشدد والمعتدل، لم تؤسس فيها الدولة القطرية لمناهج ديمقراطية وفكر استيعابي، بل أنها لم تسمح لا بديمقراطية، ولو حتى نسبية، ومنعت التعددية وانتهكت حقوق الإنسان. في تلك الفترة كان غالبية الإسلاميين في المعتقلات والسجون. وفي هذا

---

(١٦٨) السفير، ٢٥/٩/١٩٩٣، ص ١٠، والديار، ٢٥/٩/١٩٩٣، ص ١٤.

السياق لا ينبغي أن نتناسى أن الغرب، ومعه بعض الأنظمة العربية، هو الذي شجع ظهور الحركات الإسلامية في السبعينات، على الأقل في مصر أثناء رئاسة السادات وفي أفغانستان لمحاربة النظام الشيوعي. وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي وانهيار النظام الشيوعي الافغانستاني، عاد المجاهدون العرب، الذي يعرفون اليوم باسم الأفغان العرب إلى دولهم، ومنها مصر والجزائر والسعودية، فأشعلوا حرباً دينية جديدة في الوطن العربي ووظفوا العنف الديني والمادي ضد أخصامهم الجدد.

الموسوعة

ــ أ ــ

الإبراهيمي، بشير (١٨٨٩-١٩٦٥). ناضل سويّة مع عبد الحميد بن باديس (*) في جمعية العلماء المسلمين (*)، من أجل تحرير الجزائر من الاحتلال الفرنسي تحت راية الإسلام واللغة العربية. عمل الإبراهيمي أيضاً على إحياء اللغة العربية، والتي اعتبرها وسيلة الوحدة الجزائرية والسيادة الإسلامية .راجع أيضاً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ جمعية العلماء المسلمين؛ كبير، رابح؛ الوهابية.

ابن باديس، عبد الحميد (١٩٤٠-١٩٨٩). أحد أهم المصلحين المعروفين في النصف الأوّل من القرن العشرين ومؤسس جمعية العلماء المسلمين (*). ولد في قسنطينة في الجزائر لعائلة بربرية مشهورة، وتلقى تعليمه الديني في مسجد الزيتونة في تونس. تأثّر ابن باديس بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (**). هدفه الرئيسي كان أن يصلح الإسلام (*). بدأ ابن باديس حركة إصلاح لتأكيد الهوية الإسلامية للجزائر ضدّ الاستعمار الفرنسي. جزء من إصلاحه تركّز حول انتقاد الحركات الصوفية بسبب طقوسها غير الإسلامية. دعت الجمعية التي أسّسها في عام ١٩٣١ إلى إحياء الإسلام، والحرية الدينية (*) والاعتراف باللغة العربية لغةً وطنية. في عام ١٩٣٨، أعلنت الجمعية أن الجزائريين الذين يحملون الجنسية الفرنسية هم غير مسلمين. حاول الفرنسيون الحد من تأثيره. بينما شارك ابن باديس في العديد من وجهات نظر السلفية (*)، إلا أن ابن باديس اعتقد أن مهمته هي التعليم وتحسين الظروف الإسلامية. وأكّد على أهمية الإرادة الحرّة والعقل (*). ويعتقد ابن باديس أن

الهوية الجزائرية متكوّنة من العروبة، والإسلام، والقومية .راجع أيضاً: جمعية العلماء المسلمين.

ابن باز، عبد العزيز. راجع: السلفية.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (١٢٦٣- ١٣٢٨). أحد أهم مفكري الإسلام في القرون الوسطى والأكثر تأثيراً في الأصوليين، وخصوصاً الراديكاليين. كان ابن تيمية عالماً حنبلياً ومارس تأثيراً كبيراً في المذاهب السنّية. في أغلب كتاباته، كان يردّ على عمليات الاحتلال المغولية وعرقلة الحياة الطبيعية في العالم الإسلامي. سجن ابن تيمية في سوريا ومصر. وجهة نظره الفقهية القائلة بأن الحكّام المغول ليسوا مسلمين، استعملت اليوم من قبل العديد من المفكّرين الأصوليين مثل سّيد قطب وعبد السلام فرج (**). يبني ابن تيمية خطابه الفكري والديني على السيادة المطلقة للقرآن (*) والسنة النبوية، بالإضافة إلى السلف الصالح. هكذا، مثالاً على ذلك، أنكر مشروعية (*) علم الكلام (*). ويوظف الأصوليون المعاصرون منطق ابن تيمية في اتهامه الحكّام المغول بالكفر (*) من أجل وصف الحكّام المعاصرين بالكفر. وعلاوة على ذلك، استند فكر ابن تيمية إلى حرفية قراءة النصّ (*) القرآني لكنه، في الوقت نفسه، كان ضدّ التقليد (*). قبلت الحركة الوهابية والإخوان المسلمون (*) والعديد من الحركات الإسلامية الأخرى مقولات ابن تيمية وأعادت تفسير العديد من وجهات نظره السياسية والدينية، مثل التوحيد (*)، والاجتهاد (*) وغيرهما .راجع أيضاً: الخلافة؛ فرج، عبد السلام؛ الدولة الإسلامية؛ الوهابية.

ابن سعود. راجع ابن عبد الوهاب، محمد؛ الوهابية.

ابن عبد الوهاب، محمد (١٧٠٣-١٧٩٢). عبد الوهاب هو منظر ومؤسس الوهابية (*)، وهي حركة تهدّف للعودة إلى الإسلام (*) النقي كما مورس من قبل النبي. درس في المدينة وعاش في الخارج لعدّة سنوات، بما فيها أربع سنوات في البصرة، العراق. وقد دعا عبد الوهاب إلى محاربة البدع والكفر (*)، مثل الطرق والمعتقدات الصوفية. كتب **كتاب التوحيد**، وسمي أتباعه الإخوان والموحدين.

وقف عبد الوهاب بصرامة ضدّ أيّ بدعة (*) وأصرّ على أن الممارسة

الأصلية وفهم الإسلام ما زالا محتملين. كما وقف ضدّ الافتراض بأن هناك وسيطاً بين الله (*) والإنسان، وكذلك ضدّ تزيين المساجد. طرد عبد الوهاب في العام ١٧٤٤ من عيينة واستقر في الدرعية، التي أصبحت فيما بعد عاصمة ابن سعود. لبّى ابن سعود الدعوة الوهابية وبدأ بالفتوحات التي تابعها أولاده والتي انتهت بتأسيس المملكة العربية السعودية في العصر الحديث. راجع أيضاً: فرج، عبد السلام؛ الإخوان؛ السلفية؛ الوهابية.

ابن لادن، أسامة. راجع بن لادن، أسامة.

أبو بكر، يوسف. راجع الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية.

أبو راغب، زهير شريف (١٩٤٢ -). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد راغب في عمّان، الأردن، وحصل على الإجازة في القانون من جامعة القاهرة في عام ١٩٦٨. هو عضو جمعية المحامين وأصبح نائباً لرئيس الجمعية في عام ١٩٨٨. وهو أيضاً عضو المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ولجنة التضامن مع الشعب الفلسطيني.

أبو الرشته، عطا. المتحدّث الرسمي باسم حزب التحرير الإسلامي في الأردن (*).

أبو زبيدة. فلسطيني مولود في السعودية. ساهم في اختيار الأعضاء المنضمين إلى القاعدة في باكستان. كما نظم دورات تدريبية في مخيمات أفغانستان. وهو الآن يدير الشبكة العالمية للقاعدة. وقد تم ربطه بالمحاولة الفاشلة للقيام بأعمال إرهابية بمناسبة الألفية الثانية في الولايات المتحدة الأمريكية .راجع أيضاً بن لادن، أسامة.

أبو زيد، نصر حامد. كان أستاذاً مشاركاً في جامعة القاهرة، وخلال محاولته الحصول على ترقية إلى الأستاذية الكاملة في عام ١٩٩٢، رفض طلبه وحوكم في عام ١٩٩٣ بتهمة الردة (*) في دعوة الحسبة المقدمة من الدّكتور عبد الصبور شاهين (*) على أساس القول بتاريخية النص القرآني (*) واعتقادات فاسدة. كما اتهمه خصومه بالهرطقة والكفر (*) وجعل بعض المتشددين كتاباته مساوية لكتابات سلمان رشدي (*) مما عرّضه لشجب عبد الصبور في أكثر خطبه في مسجد عمرو بن العاص خارج القاهرة. فيما بعد،

أقيمت دعوى حسبة ضدّ أبي زيد للمطالبة بإلغاء زواجه بسبب الردة. وفي عام ١٩٩٤، أبطل زواجه بعد عملية قضائية طويلة. بعدها، استأنف أبو زيد وزوجته الحكم وربحا القضية، ورقّته جامعة القاهرة إلى رتبة أستاذ. مع ذلك، طلب أبو زيد وزوجته اللجوء السياسي في هولندا وحصل على وظيفة تعليم لسنة واحدة في جامعة ليدن. لم يرجع أبو زيد بعدها إلى مصر بدافع الخوف من الاغتيال .راجع أيضاً الردة؛ التطرّف؛ شاهين، عبد الصبور.

أبو الطير، محمد. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

أبو غدة، عبد الفتاح. مات هذا الشيخ السوري الحلبي الأصل في شباط/فبراير ١٩٩٧ في المنفى. كان أبو غدة المرشد العام للإخوان المسلمين في سوريا بين أواسط الستينات وأواخر السبعينات(*) وهو عضو مؤسّس لرابطة العالم الإسلامي. ولد أبو غدة في حلب، ودرس على العلماء الدينيين المشهورين في عصره، مثل محمد كرد علي وأحمد الشماع. في عام ١٩٤٤، بدأ أبو غدة دراساته في جامعة الأزهر في مصر في كليّة الشريعة. رافق المرشد المصري للإخوان المسلمين، حسن البنا (*). وبعد عودته إلى سوريا في عام ١٩٥١، بدأ أبو غدة التعليم في المساجد والمدارس الحكومية.

في عام ١٩٦٢ أصبح عضوًا في البرلمان، ثمّ علّم في جامعة دمشق. وفي عام ١٩٦٣، سجن أبو غدة لفترة قصيرة. وفي عام ١٩٦٥، دعي من قبل المفتي السعودي للمساعدة في تأسيس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كان لأبي غدة أتباع عديدون، واعتبر، بوصفه فقيهاً أزهرياً، صمام أمان من قبل المفكّرين ذوي الثقافة غير الدينية، إذ لم يكن للإخوان آنذاك العديد من علماء الدين.

أبو فراس، محمد (١٩٤٠ -). كان أبو فراس عضو المجلس التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) بين عامي ١٩٧٨ و١٩٩٠. ولد في الفالوجا، وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق ثم الماجستير والدكتوراه من جامعة الأزهر. عمل أبو فراس في التعليم والقانون. مثّل الإخوان المسلمين في البرلمان الأردني من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٣.

أبو قورة، عبد اللطيف (١٩٠٨-١٩٦٧). أسس جماعة الإخوان المسلمين

في الأردن (*) وبقي مرشدها العام حتى سنة ١٩٥٣. ولد أبو قورة في السلط وشارك في حرب ١٩٤٨ العربية - الإسرائيلية كقائد كتيبة للإخوان المسلمين. عمل أبو قورة على تطوير العديد من المؤسسات الطوعية والخيرية كالهلال الأحمر الأردني والمؤتمر الإسلامي الفلسطيني .راجع أيضاً المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

أبو محمد، سميح. هو زعيم جيش محمد .راجع أيضاً جيش محمد.

أبو مرزوق، موسى. كان الدّكتور أبو مرزوق رئيس المكتب السياسي لحماس (*): حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين حتى عام ١٩٩٦. اعتقلته السلطات الأمريكية بينما كان يدخل البلاد. اتهمته إسرائيل (*) بتنظيم الأعمال الإرهابية في إسرائيل وطلبت تسليمه إليها. هدّدت حماس بالانتقام إذا حدث ذلك. أخيراً، تم التوصل إلى اتفاق يقضي بان يتخلّى أبو مرزوق عن بطاقته الخضراء (للإقامة الدائمة)، وإذن التصريح للإقامة، مقابل إطلاق سراحه. ورحل أبو مرزوق إلى الأردن في عام ١٩٩٧. أنكرت الحكومة الأردنية بأنّ قبولها أبا مرزوق كان جزءاً من صفقة أو بأنّها وضعت شروطاً لإقامته في الأردن .راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين؛ الشقاقي، فتحي.

الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الاتحاد الاشتراكي الإسلامي الموريتاني. انتمى حزب الشعب الموريتاني إلى هذا الحزب الذي أسس في عام ١٩٦١. حل الاتحاد الاشتراكي في عام ١٩٧٨، و ذهب العديد من زعمائه إلى المنفى. كان زعماؤه من العوائل العشائرية المهمة، إلا أن قاعدة سلطته تعود إلى المجموعات العرقية والدينية. أما شخصيته الأيديولوجية الرئيسية فكانت في التأكيد على الهوية العربية والإسلامية في مقابل الهوية الأفريقية السوداء.

اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية. يعتبر هذا الاتحاد النموذج الأكثر تشددًا بين الحركات الإسلامية التركية. كان بقيادة الشيخ جمال الدين قبلان الذي توفي في عام ١٩٩٥. ولد في عام ١٩٢٦ وتخرّج في جامعة أنقرة. تولى

العديد من المناصب الدينية وأصبح نائب رئيس الشؤون الدينية، لكنّه استقال وتوجّه إلى أوروبا ودعم منظمة النظرة الوطنية، والتي هي جزء من حزب السلامة الوطني (*)، برئاسة نجم الدين أرباكان (*).

زار قبلان إيران وقابل آية الله الخميني (*) في عام ١٩٨٤. لقّب بـ «الصوت الأسود». في عام ١٩٧٨، أعلن الدولة الإسلامية (*) في الأناضول وأصبح الخليفة، وأسّس سفارة إسلاميةً في ألمانيا. دعا قبلان إلى تدمير النظام العلماني (*) وإقامة الدولة الإسلامية. اعتبر كلّ الزعماء الأتراك، بما في ذلك أرباكان، كفّارًا. اعتبر الخميني تركياً، مع أنّه عاش في عزلة في ألمانيا. مات في عام ١٩٩٥، وخلفه ابنه متين أوغلو.

اتحاد القوى الإسلامية الثورية. أسّس هذا الاتحاد مبكراً في ١٩٨٦ كحزب معارضة للنظام في اليمن الشمالية قبل الوحدة. يستهدف الاتحاد تطبيق الشريعة (*) دون إرغام الآخرين على التحوّل إلى الإسلام (*) ويدعو إلى الحوار وحرية (**) التعبير. هدفه السياسي أن يؤسّس الدولة الإسلامية (*) القائمة على العدالة الثورية والمساواة والشورى (**). يعارض حكومة المملكة العربية السعودية ويتقبل نموذج الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*).

اتحاد القوى الشعبية. أسّس هذا الاتحاد بعد فشل الثورة اليمنية عام ١٩٤٨. وسمي في البداية حزب الشورى وحزب الحق وكان برئاسة عبد الرقيب حسن. كان أمينه العام علي عبد العزيز نصر، لكن إبراهيم بن علي الوزير كان القوة الحقيقية وراء الحزب. في عام ١٩٦٠، أصبح اتحاد القوى الشعبية وأجيز في عام ١٩٦٢. بعد ثورة ١٩٦٢، دعا الاتحاد إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) واعتبر نفسه حزباً إسلامياً دولياً وممثّلاً لمصالح الأمة الإسلامية (*). دعا إلى التمسّك بالقرآن (*) والسنة النبوية بالإضافة إلى العدالة والشورى الإسلامية (**). يبني برنامجه الأيديولوجي على ضرورة التوصل إلى العدالة، السلام (*)، والحقيقة، والشورى. كما يتقبل الاتحاد التعددية (*) وحرية الاختيار.

اتيلهان، شفيق رفعت. راجع الحزب الديمقراطي الإسلامي.

الاجتهاد. راجع العقل.

الإجماع. اعتبره الفقهاء المسلمون في تاريخ (*) الإسلام (*) مصدراً للسلطة العامة التي يعتمد استمرارها الشرعي على الشورى (*) الشعبية. من الناحية التاريخية، تمت تسمية هذا الأمر بعقد البيعة بين الناس وحاكمهم المعيّن. في الحقيقة، يقول أصوليون مثل أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وحسن الترابي (**)، لم تكن الفلسفة الغربية (*)، قادرة دون الأخذ من التجربة الخارجية الإسلامية، على تطوير مفهوم المساواة العالمية (*) والحاجة للإجماع أو العقد بين الحاكم والمحكومين. إن تطوير وجهة النظر الغربية للعقد لم يشتق من التجربة التاريخية، لكنها بالأحرى تطورت كوسيلة لتخفيض سلطات الحكّام المطلقة وزيادة سلطة الناس المحدودة. إن قضية الحرية (*) كانت أصلاً إيديولوجيا سياسية استهدفت تحرير الناس اقتصادياً وسياسياً، لكن الديمقراطية (*) تطورت إلى التبادل الحر للآراء وتفاعل الإرادات الحرّة. ولذلك، فإن نظرية العقد الاجتماعي في الديمقراطية الليبرالية أصبحت مصدر المساومة والاعتماد المتبادل بين الحكومة (*) والناس. على أية حال، أدّى التوزيع غير المتساوي للطاقة والثروة إلى جيل آخر من الديمقراطية يقوم على الاشتراكية التي تحاول إعادة توزيع الرأسمال والذي يمسك به عدد قليل من الناس وتحاول إعادة تقديم جوهر الديمقراطية، أي المساواة السياسية.

تواجه المجتمعات الإسلامية مشاكل رئيسية، ونظر بعض المفكرين إلى أن الإجماع هو الوسيلة الضرورية لحلّ هذه المشاكل. أولاً، ما زالت المجتمعات تقليدية ولا تنفتح بسهولة على التغيير. ثانياً، أن الأحوال الاقتصادية سيّئة، فالاستغلال قد تفشى بالإضافة إلى التوزيع غير المتساوي مما يمنع الانتقال إلى الديمقراطية. ثالثاً، تتحكم في المجتمعات الإسلامية مؤسسات عسكرية والتي هي بطبيعتها غير ديمقراطية، هذا بالإضافة إلى ضغوط الإمبريالية السياسية والعسكرية والثقافية الطويلة المدى التي ما كانت باعثة على قيام بيئة ديمقراطية. السبب الأخير والرابع، يرتبط بنفسية الناس التي أصبحت مكيفة مع الاستبداد (*)، مما غيّب الوعي السياسي الفردي بالحاجة للإجماع والديمقراطية. كلّ هذه العوامل أدّت إلى قناعة متجذرة بالرغم من أن الديمقراطية قد تكون مثالاً سياسيًا جيدًا، إلا أن السياسة الحقيقية تعتمد على القوّة الفعلية التي توظف القوة، والإكراه واحتكار السلطة.

لذا، أراد الأصوليون المعتدلون إعادة تشكيل الديمقراطية في صيغةٍ جديدة مستندين إلى الإجماع والشورى للتخلص بواسطتهما من الممارسات التاريخية وسوء استعمال المبادئ السياسية الإسلامية. فهم يدعون المسلمين للتكيف مع الديمقراطية بعد أن أعادوا تعريفها من ناحية المصطلح الإسلامي وبعد إعادة صياغتها ضمن شروط الحياة الإسلامية المعاصرة. هكذا، قد تتشكل الديمقراطية استناداً الى الإجماع أو الشورى. ويرى الأصوليون أن مجرد تقليد (*) الديمقراطية الغربية دون الأخذ في الحسبان شروط البيئة الجديدة قد يؤدّي إلى وضع معيب، سواء أكان أخلاقياً أو سياسياً أو فلسفياً أو اجتماعياً. فمثل هذه الحالة تجعل الديمقراطية مجرد مذهب أجنبي مفروض من ثقافة أجنبية، وفي هذا إشارة إلى الهيمنة والتسلط الأجنبي. فالمطلوب إذاً إعادة امتلاك الديمقراطية وأسلمتها (*) لكي تتحقق الفائدة بشكل طبيعي وذاتي.

وظف الإجماع نظريًا في أمور الفقه وعلم الكلام (**)، أما الإسلاميون فيرون فيه مصدر التحول والديمقراطية السياسية. وبينما وظف الإجماع تقليدياً من أجل التوصل إلى التفاسير القرآنية عبر توافق النخب العلمية من أجل إقناع الأمة باتّباع تفسير ما أو غيره، ينظر الأصوليون الآن إلى الإجماع كمصدر لتحرير الأمة، وليس فقط من القراءات التقليدية العلمية المحافظة لكن، والأكثر أهميّةً، كمصدر تحرير الجماعة (*) من استبداد الحكّام والتقاليد السياسية. وهكذا، فإن كلّ حقول العلوم الإسلامية وجوانب الحياة الأخرى يجب أن تصبح محط اهتمام المسلمين العاديين وخاضعة لموافقتهم. فلا يجوز فرض مبادئ فقهية أو سياسية على الجماعة دون موافقتها من خلال عملية الشورى والإجماع. إنّ المنزلة المعيارية المشتقّة من الناحية التاريخية للعلماء مرفوضة من قبل أغلبية الإسلاميين ويحل محلها السلطة العامة للمجتمع التي تستمر وتتأكد من خلال الإجماع المستمر للجماعة؛ فلا يمتلك أي قائد سياسي أو عالم ديني حقّ فرض إرادته على الناس. فالجماعة فقط قادرة على أن تتكلّم بصوت موثوق، أما الأفراد فيمتلكون فقط آراء. لذا، فإن تنظيم النظم السياسية، وتقييم السلوك أو التفسيرات الدينية هو حق الجماعة. فالمساواة من ناحية الحقوق والواجبات هي الشرط الضروري لأي سلوك سياسي صحيح. لهذا يجعل الأصوليون الإجماع الشعبي شرطاً ضرورياً لانتخاب الحاكم المسلم الشرعي، وأيّ حاكم يصل إلى السلطة دون الموافقة الشعبية حتى مع تطبيقه

للشريعة (*) هو حاكم غير شرعي.

وجهة النظر هذه مغايرة لقبول مفكّري القرون الوسطى لاغتصاب السلطة. فاغتصاب السلطة عند الأصوليين المعتدلين هو رضوخ للسلطة السياسية الخائنة لعهد الله (*). فالله قد فوض السلطة لكلّ البشرية عن طريق الاستخلاف، فلم يمنح علماء معيّنين أو فئة ما أو الحكّام أي استخلاف خاص بهم. لذا، لا يجوز تبرير اغتصاب سلطة بأي شكل. إلا أنه، ومن الناحية التاريخية، نظرت النخب إلى نفسها على أنها الممثل الطبيعي للجماعة، لذا، يرفض الأصوليون أيّ اقتراح لمنح امتيازات معيّنة لأيّ نخبة، سواء أكانت سياسية أم دينية. وبينما يقر الأصوليون باختلاف الملكات والقدرات بين الأفراد، إلا أنهم مع هذا ضدّ مأسسة سلطة النخب الفكرية والسياسية. فليس هناك جماعة من الناس، بغض النظر عن قدراتهم الخاصّة، يمكنها الإدعاء شرعًا بتمتعها بحقوق أكثر من غيرها أو بامتيازات مختلفة.

أكثر الأصوليين يقلّلون من أهمية قيمة الإجماع في علم الكلام - الذي كان الهدف الرئيسي لعلم الكلام التقليدي. وكما قيل سابقاً، للجماعة الحق والقدرة على قراءة وتفسير النصّ (*) دون تدخل أي هيئة رسمية. إلا أن التفسيرات المشروعة يجب أن لا تناقض النصّ، من ناحية، ويجب أن تؤسس على التوحيد (*)، من ناحية أخرى. إن حاكمية الله (*)، والتي هي التجسيد العملي للتوحيد، يجب أن تظهر في وحدة المسلمين ويجب أن تكون مبدأ الإحياء الإسلامي. فيما عدا ذلك، فأيّ إحياء يفتقر إلى مثل هذه الحاكمية يغدو إحياءً غير إسلامي. إذ إن الأسباب الأخلاقية للإحياء الإسلامي يجب دائماً أن تكون حاضرة دائمًا ومتجسّدة في إقامة مجتمع إسلامي ودولة إسلامية (*) .راجع أيضاً عبده، محمد؛ حزب الله؛ حزب العمل الإسلامي في اليمن؛ الحكومة الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ التشريع؛ الخمينية؛ الماضي؛ الإصلاحية؛ الراديكالية؛ رضا، محمد رشيد؛ النظام؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن.

الأحباش. هي جمعية تعرف رسميًا بجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، وهي جماعة سنيّة صغيرة غير أصولية تتبنى الفكر التقليدي المتشدد. ويقع مقرها الأساسي في منطقة مسجد برج أبي حيدر في بيروت. يعتبر الشيخ عبد

الله الحبشي الهَرَري، وهو مفتٍ سابق من إثيوبيا، الزعيم الروحي للأحباش. وتهتم الجمعية بالقضايا الدينية والسياسية وتقف عقائديًا ضد الشيعة والوهابية والحركات الإسلامية السياسية. في السنوات الماضية، أصبحت الجمعية ناشطة جداً ضدّ الحركات الأصولية الإسلامية السنية في لبنان. وقد اغتيل أحد رؤساء الجمعية، الشيخ نزار الحلبي في العام ١٩٩٥ من قبل جماعة أصولية متشددة.

يعارض الأحباش المبادئ الأساسية للحركات الأصولية الحديثة، التي يتّهمونها بإهمال السنة النبوية وأحاديث النبي. كما ينتقد الأحباش الحركات الإسلامية الأخرى بقسوة ويرمون زعماءهم، مثل سّيد قطب وحسن البنا (**) بالكفر (*). وتعتبر الجمعية نفسها حركة إسلامية معتدلة تعنى بالأخلاق. رئيسها الحالي الشيخ حسام الدين قراقيرة، وهو خريج مدرسة إسلامية في سوريا. وقد أصبحت أنشطة الأحباش أكثر ظهورًا عندما أصبح أحد أعضائها عضوًا في البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢. إلا أنهم فقدوا ذلك المقعد أثناء انتخابات عام ١٩٩٦، كما أدى اغتيال زعيمها من قبل عصبة الأنصار (*) إلى خفض نشاطاتها. وتتكون جمعية المشاريع من قاعدة منظمة تشتمل على المدارس، والمراكز، والأندية الرياضية والكشفية. ليس هناك إشارة واضحة حول مصادر تمويل الأحباش، وخاصة أن لهم نشاطات كبيرة في العديد من أجزاء العالم .راجع أيضاً عصبة الأنصار الإسلامية.

أحرادن، المحجوبي. راجع الحركة الشعبية؛ الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية.

الأحزاب. يرفض الإسلاميون المتطرفون التعددية (*)، ولذلك فإن وجود الأحزاب مرفوض من قبل الأصوليين المتشددين. إن المشكلة الأساسية حسب الأصوليين المتشددين هي في تبنّي النماذج الغربية للأحزاب والاتحادات والنقابات بسبب أنانيتها وطبيعتها المادية. لكن في الإسلام (*) فإن النقابات، والتي كانت أصلاً نموذج الاتحادات في الغرب، تستند إلى الأخوة والتضامن. هكذا، يرفض المتشددون تلك الأحزاب أو المنظمات التي قد تؤدي إلى اختلافات جوهرية بين المجموعات المؤلفة للمجتمع، خصوصاً إذا كانت غير إسلامية. هم يستبدلون بفكرة الحزب فكرة الطليعة (*) التي يجب أن تقود

المجتمع الإسلامي (*). هكذا، يرى أصوليون مثل سّيد قطب (*) خصوصية متنافرة بين الفلسفات الغربية وعقائدها ومؤسساتها وتلك المؤسسة على الإسلام. فالأولى هي جاهلية في حد ذاتها، وتنتمي إلى حزب الشيطان، والثانية، إسلامية وتنتمي إلى حزب الله.

من ناحية أخرى، يتقبل الأصوليون المعتدلون مثل راشد الغنوشي (*) وجود الأحزاب كتعبير عن وجهات النظر الأيديولوجية والفلسفية والسياسية والاجتماعية المختلفة. ويشرّعون وجودها على أنها تجسيد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في الحقيقة، لا يتقبّل المعتدلون فقط التعددية الحزبية بل الديمقراطية (*) أيضًا التي يبررونها بشكل إسلامي. لا يرى الأصوليون المعتدلون أيّ تناقض ضروري بين المنظمات والفلسفات السياسية الغربية وتلك الإسلامية. راجع أيضاً العوا، محمد سليم؛ البنا، حسن؛ البشير، عمر حسن؛ أرباكان، نجم الدين؛ الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حوى، سعيد؛ حزب الحق الإسلامي؛ منظمة العمل الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ الجماعات الإسلامية؛ جمعية إحياء التراث؛ حزب السلامة الوطني؛ مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ النبهاني، تقي الدين؛ نحناح، محفوظ؛ الراديكالية؛ سرية، صالح؛ الطليعة.

الأحمر، صادق. راجع الحزب الجمهوري.

الأحمر، عبد الله. راجع الحزب الجمهوري؛ حزب التجمع اليمني للإصلاح؛ منظمة الجهاد في اليمن؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد.

الإحياء. راجع الأصوليّة؛ الأصولية الإسلامية؛ الإصلاحية؛ السلفية.

الإحياء الإسلامي. راجع الأصوليّة؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الخمينية؛ الثورة.

اختطاف طائرة تي. دبليو. أي (TWA). اختطفت طائرة تي. دبليو. أي. (TWA) في عام ١٩٨٥ من قبل جماعة قيل إنها موالية لحزب الله (*)، أي منظمة الجهاد الإسلامي التي أخذت المسافرين على متن تلك الرحلة كرهائن. قتلت رهينة واحدة، وهو جندي أمريكي. مما دفع الولايات المتحدة الأمريكية

إلى فرض منع السفر إلى لبنان الذي دام حتى أوائل ١٩٩٧ .راجع أيضاً حزب الله؛ منظمة الجهاد الإسلامي في لبنان.

الأخلاق. يعتبر الأصوليون أن المبادئ الأخلاقية هي العلامة المميّزة للإسلام (*) عن الفلسفات أخرى. إن وظيفة الإسلام الأكثر أهميةً هي تطوير المبادئ الأخلاقية. ومع أنّ التوحيد (*) هو المبدأ الغيبي الشامل الأساسي، إلا أنه يصبح مرتكز عملية وحدة وتحرير (*) الإنسانية. وهكذا، فالمبادئ الأخلاقية الاجتماعية هي المظهر الخارجي لالتزام المسلمين بالإسلام، أما غياب الأخلاق فهو المظهر الخارجي لعصيان الله.

كما أن الأصوليّة (*) لا تنظر إلى التوحيد فقط كمبدأ للحكم السياسي بل أيضًا كمذهب أخلاقي ضروري للحياة الجيدة. يقود التوحيد الإنسان إلى الارتقاء عن الأشياء المادية وتربطه مع البشر الآخرين كمشاركين في نفس القدر والمصالح. عندما يؤمن الإنسان بالله (*) ويتبع فطرته (*) وشريعته (*)، يصبح أقل ميلاً للتركيز على المصالح الأنانية وأكثر تركيزاً على المصالح العامة للجماعة. فبدون المبادئ الأخلاقية الدينية، يميل البشر إلى استغلال بعضهم البعض ولاستعمال بعضهم البعض كوسائل للنجاح والقوّة. هكذا، ترتبط العدالة (*) بهيمنة المبادئ الأخلاقية، والظلم بغيابها.

يصف أبو الحسن الندوي (*) بالتفاصيل كيف فقدت أوروبا مبادئها الأخلاقية وحولت العالم نحو الجاهلية (*). وعنده، تحولت أوروبا المسيحية إلى جاهلية مادية وتركت جانبًا كلّ أنواع التعاليم الروحية والمبادئ الأخلاقية الدينية. الآن، تقوم اعتقادات أوروبا على المستوى الفردي على المتعة والمصلحة المادية، وعلى الحياة الواقعية، وعلى الحكم والهيمنة؛ وفي الحياة السياسية، على القومية العدوانية والمواطنة الظالمة. تمرّدت أوروبا ضدّ الطبيعة البشرية والمبادئ الأخلاقية وتغاضت عن الأهداف العليا. كما فقدت وعيها الديني أيضاً وسقطت في المادية. وطبقاً للندوي، أوروبا هي مثل فيل طليق يسحق الضعيف ويحطّم كل ما يقف أمامه. ويرى الندوي أن العالم بأكمله يبدو وكأنه قطار تجره الجاهلية والمادية. أما المسلمون، وهم مثل العديد من الآخرين، هم فقط مسافرون لا يسيطرون على شيء، وكلما أسرع القطار بالتحرّك، تحرّكت الإنسانية أسرع نحو الجاهلية، والإهانة المعنوية والإفلاس الروحي .راجع أيضاً الأصالة؛ البنا، حسن؛ الحضارة؛ الوعي؛ الله؛ الأصولية الإسلامية؛ جمعية

الشبيبة الإسلامية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ العدالة؛ التشريع؛ حزب النظام الوطني؛ الراديكالية؛ الدين؛ الشريعة؛ النظام العالمي.

الأخوات المسلمات. راجع الغزالي، زينب؛ الإخوان المسلمون.

الإخوان. تتكوّن هذه الجماعة من النشطاء الوهابيين الذين يتبعون الفكر الديني لمحمد بن عبد الوهاب (*). ساعد الإخوان الوهابيون عبد العزيز بن سعود في إنشاء المملكة العربية السعودية في الربع الأول من القرن العشرين. كانت بداية تحجيمهم من قبل حكومة الدولة الجديدة بدءاً بأواخر العشرينات، كان لهم دور مهم في ضبط الممارسات الاجتماعية والثقافية والرقابة الصارمة في المملكة. وما زال الإخوان ناشطين في العصر الحديث. وهم يلقبون أنفسهم بالموحدين .راجع أيضاً ابن عبد الوهاب، محمد؛ الإخوان المسلمون في الخليج؛ الوهابية؛ البنا، حسن؛ السلفية.

الإخوان المسلمون. أسّس حسن البنا (*) جمعية الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨. إذ بعد إكمال دراساته الجامعية في دار العلوم، عاد البنا إلى الإسماعيلية لبدء عمله كمعلّم في مدرسة حكومية. في آذار/مارس ١٩٢٨، أسّس جمعية الإخوان المسلمين بدعم من جانب القليل من طلابه ومؤيديه في الإسماعيلية. بدأ الخطابة بشكل عام في المقاهي، فوعظ آلاف الناس، فاكتسب بذلك شعبية هائلة. وبعد بضع سنوات، انتشرت الحركة في العديد من أقاليم مصر فأصبحت قوة كبرى. إلا أن نمو الحركة، على أية حال، حدث بشكل كبير في الخفاء وبعيدًا عن الحكومة.

في عام ١٩٣٣، نقل البنا كمعلّم إلى القاهرة. رأى البنا في النقل فرصة لتوسيع وتقوية الحركة. فأوجد مجلات خاصّة للمنظمة لنشر المقالات وحشد الدعم الواسع. تجاوزت المنظمة حدود مصر، فوصلت إلى السودان، وسوريا، ولبنان، وشمال أفريقيا. مع هذا كله، لم يجذب الإخوان انتباه الحكومة لأن نشاطاتهم كانت متوارية بشكل جيد جداً بحجاب الدين.

بحلول عام ١٩٣٨، دخلت الحركة مرحلتها الناضجة كمنظمة مقبولة من العامة، وكهيئة سياسية، وكمجتمع علمي وثقافي وكفكرة اجتماعية. أثناء الحرب العالمية الثانية، ضاعفت الحركة جهودها وكانت مدعومة بشكل كبير

من قبل طلاب الجامعة. بدأت الحركة مراكز ومعسكرات تدريب رياضية وبدنية في الأقاليم أثناء العطلة الصيفية.

من الناحية السياسية، أدركت الدولة قدرات الإخوان البعيدة المدى في النهاية. وفي ظل حكومة حسين سري باشا، صودرت مجلاتهم الأسبوعية ومنعوا من طباعة أيّ مادّة جديدة. واعتقل البنا والأمين العام للحركة وأطلق سراحهما لاحقاً. دخل البنا الإنتخابات النيابية، لكن النحاس باشا طلب منه الانسحاب، وبدلاً من ذلك، سمح له بتوزيع مجلاته ومادّته المطبوعة بإشراف الحكومة. إنّ التدخّل السلمي للإخوان المسلمين في حياة مصر السياسية موثق بشكل جيد. اشتركت في نضال الأزهر أثناء العشرينات والثلاثينات وشاركت أيضاً مع الملك ضدّ الحكومة.

بحلول عام ١٩٤٥، كانت جماعة الإخوان توجّه كلّ جهودها ونشاطاتها ضدّ الحكومة فتوسعت مصالحها ومطالبها لتصل إلى عدد أكبر من الناس. أسّست شركات تجارية ربحية فاستقطبت الطبقات العاملة. وبدأت أيضاً بمعسكرات للتدريب العسكري. كرّس الإخوان أنفسهم لحض وعي (*) الناس بالدعوة إلى الجهاد (*) والى الاستقلال التام للبلاد.

بنى الإخوان مقرهم من التبرّعات التطوعية، ثم بنت الجماعة مسجداً ومدارس للصبيان والبنات. وفي عام ١٩٤٦، زوّدت الحكومة الحركة بمساعدة مالية، وكتب مجّانية، وقرطاسية، وقامت وزارة التربية بدفع كلّ مصاريفها الإدارية التربوية. أسّس البنا أيضاً شركات قابضة للمدارس، ولقيت هذه الشركات نجاحاً كبيرًا، إذ إن أغلب أعضاء الإخوان كانوا من مهنيي الطبقة المتوسطة ورجال الأعمال.

بعد سنة فقط على تأسيس جمعية الإخوان في القاهرة، كان لديها ٥٠ فرعًا في جميع أنحاء مصر. وبسبب قلقها بشأن انتشار المدارس التبشيرية المسيحية في مصر، دعت حركة الإخوان الملك فاروق لإخضاع هذا النشاط للإشراف الحكومي. لكن بعد الاجتماع بواعظ مسيحي قبطي في الكنيسة، كتب البنا عن ضرورة أن يتحد رجال الدين (*) ضدّ الإلحاد. أثناء السنة نفسها، قرّر الإخوان بدء مجلة أسبوعية باسم: **الإخوان المسلمون**.

أثناء حكم النقراشي باشا (١٩٤٦)، دعت حركة الإخوان إلى الجهاد في

كافة أنحاء الدولة ونشرت المقالات التي تنتقد الحكومة بسبب قمعها واضطهاد الحركة. أما فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية، زاد دعم الإخوان النشيط للفلسطينيين التوتّرات بين الحركة والحكومة. وفي عام ١٩٤٨، شارك الإخوان في معارك الجيوش العربية لتحرير فلسطين، وبذلك تم تسليحهم واكتسبت الجماعة تدريباً قتالياً مهماً. خافت الحكومة المصرية من هذه القوّة الجديدة وقادت سلسلة من الإجراءات الأمنية، كالحجز والتوقيفات ضدّ أعضاء في المنظمة وفي كلّ فروعها. إلا أن موقع الإخوان ضعف باغتيال النقراشي وباتهام الحكومة الحركة بقتله. حلت الجمعية رسمياً في عام ١٩٤٧، وبعد سنة ونيّف اغتيل البنا.

استطاعت حركة الإخوان أن تعبّئ الجماهير المصرية، بإدخال البنا، على سبيل المثال، الكشّافة في منظمته. ولم تكن الكشافة حركة سياسية أو ثورية بل أخلاقية متمحورة حول الدين والفضيلة، والعمل، والعائلة. ولم ينكر البنا بأنّ الإخوان كانت حركة سياسية أرادت إحياء الدين (*) وكانت لديه تطلّعاته الاقتصادية والتربوية والسياسية. ولذلك، لم تعزل الحركة نفسها عن المجتمع. وفي عام ١٩٣٦، شاركت حركة الإخوان، على سبيل المثال، في تتويج الملك فاروق. عام ١٩٤٨، تجاوز أعضاء كشفيتها الشباب الـ ٤٠,٠٠٠. وانتشرت الحركة في ذلك الوقت في جميع أنحاء مصر وعملت على إزالة الأميّة، والكوليرا، والملاريا. في عام ١٩٤٨، أسس الإخوان ٥٠٠ فرع للخدمات الاجتماعية، كما أسّسوا عيادات ومستشفيات طبية وعالجوا حوالى ٥١,٠٠٠ مريض. علاوة على ذلك، بدأ البنا منظمة نسائية في الأربعينات وصل عدد الأعضاء في عام ١٩٤٨ إلى ٥٠٠٠٠، وهذا عدد مرتفع طبقاً لمعايير ذلك الوقت. لعبت الأخوات المسلمات دوراً مركزياً أثناء أحداث المحنة الأولى في فترة (١٩٤٨-١٩٥٠) عندما اهتمّت بعوائل آلاف الإخوان القابعين في السجون. وصل عدد الأعضاء العاملين للإخوان إلى حوالى النصف مليون أيضاً، والمؤيدين، إلى النصف مليون، وكان لدى الحركة في وقت حلها ألف فرع في مصر.

بحلول عام ١٩٥١، كانت حركة الإخوان تلملم شملها وتعيد بناء ما فقدته ببطء. في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١، فرضت الحركة وجودها عبر المشاركة في حركة التحرير ضدّ البريطانيين. استعادت بعض قوتها السياسية

فقط عندما رأت الحكومة بأنّها لم تنتهك أيّاً من القوانين.

أثناء فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، عانت حركة الإخوان من ضربة حادّة عندما تصادمت مع عبد الناصر واتهمت بمحاولة قتله. ثمّ حطّمت الحكومة المنظمة وسجنت زعماءها. في معسكر الاعتقال، كتب سيد قطب (*) تحليلاً عن علاقة الدولة بالمجتمع متأثرًا بالمعاناة والألم اللذين تحمّلهما في السجن. شرح قطب هذا التحليل في كتابه، **معالم في الطريق** الذي لعب دوراً رئيسياً في تشدد العديد من الحركات الأصولية. في عام ١٩٦٥، أطلق سراح المحجوزين وبدأوا بتنفيد خطّة منظّمة لإسقاط الحكومة مما أدى إلى اضطهاد حركة الإخوان ثانيةً.

أعمال قطب فُسّرت بشكلين، الأولى كدعوة لشجب الحكومة والثانية كنداء للعودة إلى أهداف البنا. أولئك الذين التزموا بالتفسير (*) الثاني طالبوا الرئيس السادات بالاعتراف بهم كتنظيم رسمي. ومع أنّ السادات رفض طلبهم، إلا أنهم منحوا رخصة لنشر مجلة شهرية، **الدعوة**، برئاسة عمر التلمساني. وكانت الدعوة توزع على الهيئات الطلابية في عام ١٩٧٧. في حينه شهدت انتخابات طلابية أفضت إلى نصر أصولي.

من ناحية أخرى، كانت الجماعة الإسلامية (*) في طور تأسيس بنية تحتية للعمل ضدّ الحكومة. كما أن هذه الجماعة انشقت إلى مجموعات متنافسة مختلفة. على أية حال، واصل الطلاب تحدّي الحكومة، بالرغم من إغلاق الاتحاد العام للطلاب. ومن ثم انهارت الجماعة بعدما تم القيام بالعديد من التوقيفات.

وخلال السبعينات وظف الرئيس أنور السادات أهمية الإخوان لكي يضيف شرعية (*) إلى حكومته ولمحاربة اليسار، مع أنّه لم يسمح للإخوان بتشكيل حزبهم السياسي. انفصلوا عنه بعد زيارته القدس في عام ١٩٧٧ واتفاقية كامب ديفيد. أدّى احتجاجهم إلى سجن مئات الإخوان بالإضافة إلى أعضاء الجماعات الثورية الأخرى. لكن جماعة الإخوان المسلمين ما أقرّت رسمياً توظيف العنف (*) لإنجاز أيّ هدف سياسي أو ديني. في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، اغتالت جماعة أصولية، الجهاد الإسلامي (*)، الرّئيس السادات. فكان نجاحًا عظيمًا للحركة لأن السادات كان في قمة عدم شعبيته،

ولذا اعتبر قاتله كناطق باسم الناس. على أية حال، لم تؤد وفاة السادات إلى إزالة النظام.

ومنذ عام ١٩٨٤، أرادت حركة الإخوان في مصر وفي أماكن أخرى، وكذلك حركات مماثلة كالنهضة الإسلامية (*) في تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر (*)، أن تشارك في العملية السياسية وتأسيس المؤسسات المدنية. ففي الأردن، كان لمشاركة الإخوان المسلمين منذ الخمسينات كحزب سياسي أثر في تخفيف حدة الصراعات، كما أصبح بعض أعضائهم ممثلين في الحكومة والبرلمان.

مرّت حركة الإخوان بالعديد من التجارب ومراحل النجاح والفشل. إلا أن زخمها ما زال في ازدياد. اخترقت الجماعة معظم شرائح المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى. كما أن لديها فروعاً في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك الدول الخليجية، والجزائر، والأردن، وفلسطين، ولبنان، وليبيا، وموريتانيا، والسودان، وسوريا. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ أبو غدة، عبد الفتاح؛ عودة، عبد القادر، العوا، محمد سليم؛ البنا، حسن؛ البنا، سيف الإسلام؛ الغنوشي، راشد؛ الغزالي، محمد؛ الغزالي، زينب؛ الهضيبي، حسن؛ الهضيبي، مأمون؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ عشماوي، صالح؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ إسماعيل، عبد الفتاح؛ إسرائيل؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعات الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد؛ جاب الله، عبد الله؛ ماضي، أبو العلا؛ مشهور، مصطفى؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في الخليج، الأردن، فلسطين، السودان، سوريا؛ النبهاني، تقي الدين؛ الندوي، أبو الحسن؛ نحناح، محفوظ؛ النظام السري؛ القرضاوي، يوسف؛ قطب، محمد؛ قطب، سيد؛ رضا، محمد رشيد؛ قوات السلفية في مصر؛ قوات السلفية؛ الأممية الإسلامية الثانية؛ السباعي، مصطفى؛ سرية، صالح؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ الوهابية؛ الورتلاني، فضيل؛ يكن، فتحي؛ ياسين، أحمد.

الإخوان المسلمون، إيديولوجيا. إن العمل السلمي للإخوان المسلمين (*) في حياة مصر السياسية موثّق بشكل جيد. فالحركة قد اشتركت في نضال

الأزهر أثناء العشرينات والثلاثينات وشاركت أيضاً في معارك الملك ضدّ حزب حكومات الوفد. خلال تلك الفترة، تعاون حسن البنا (*) أحياناً مع إسماعيل صدقي، الذي كان بشكل دوري رئيسًا للوزراء، كما اشتغل البنا بالتعليم وإلقاء المحاضرات.

في السياسة، لم يلجأ الإخوان إلى العنف غالباً (*) لكن لعبت وفقاً لقواعد اللعبة، طالما سمح لها بالعمل بذلك، وبعد ذلك لجأت الحركة إلى العنف متى أصبح العنف أساس اللعبة. ما كانت حركة الإخوان هي الحركة الوحيدة التي أسّست أجهزة سرية مميّزة، بل كان ذلك تقليداً معروفاً عند الأحزاب الأخرى (*) بالإضافة إلى الدولة التي استعملت الاغتيال السياسي لحلّ العديد من المشاكل. هذا العنف ظهر ضدّ الإخوان في سجن الآلاف منهم، وحل الحركة، وتصفية أصولها، بالإضافة إلى اغتيال البنا.

إن تأكيد البنا على ضرورة صحة العقيدة السياسية لا تستثني إعادة الصياغات السياسية والاجتماعية الفردية والجماعية للعقائد السياسية الإسلامية بموجب حاجات المجتمع الحديث، وتطلّعاته واعتقاداته. والأكثر أهميّةً أن البنا يحاول إظهار أنه يتوجب على تلك الصياغات أن تفسّر وتتعامل مع الحداثة (*) كرؤية عالمية، وليس فقط كقانون. يجب على كل من القانون والرؤية العالمية أن يتعاملا مع العالم الحقيقي، لا كتعابير مجردة، بل أيضاً من ناحية عملية ولذا، يجب أن يؤخذا في الحسبان وأن تتضمّن تفسيرات أخرى، سواء على مستوى العقائد السياسية، أو الفلسفات. ولأن الإسلام (*) هو دين (*) ومجتمع ومسجد ودولة، لا بد أن يتعامل الإسلام عملياً مع الدين والعالم باستيعابه تعدد التفسيرات المنهجية والجوهرية، مع الإبقاء على المبادئ الأساسية للدين.

وبما أن الشريعة (*) هي معيار اجتماعي أيضًا، يحرّر البنا تطبيقها من الطرق التقليدية الماضية ويربط حسن ممارستها بصيانة الحرية (*) وممارسة سلطة شعبية على الحكومة، وتحديد الاختصاصات التنفيذية والتشريعية والقضائية. ويرى البنا أن الأشكال الدستورية الغربية للحكومة لا تتناقض مع الإسلام إذا أسست على دستورية الشريعة (*) وعلى الموضوعية في التعامل. يتحوّل الحكم الدستوري (*) إلى الشورى (*) عبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وفي روحية غير متناقضة مع القرآن (*). تصبح الشورى، كالمبدأ

الأساسي للحكومة وممارسة السلطة في المجتمع، استيعابية من حيث التعريف والاستخدام لتشجيع الناس على وضع منهج (*) العمل السياسي وعقيدته.

وإذا كان المصدر النهائي لشرعية الشورى (*) هو الجماعة، فإن تمثيلها لا يمكن أن يحدّد بحزب واحد الذي قد يمثّل فقط جزءاً من الناس. إن الموافقة المستمرة للجماعة مطلوبة لأن الحكم هو عقد بين المحكوم والحاكم. لذا، فإن قبول البنا النظري للتعدّدية السياسية الديمقراطية الاستيعابية، يزرع البذور المستقبلية للقبول بالآخر من قبل الإخوان المسلمين وكذلك لقبول التعددية والديموقراطية (**) السياسية المؤسسة على التوحيد (*) ومفهومها السياسي، أي الوحدة. هذا القبول لا يستثني حتى وجود العديد من الدول الإسلامية. إن تعدد الأحزاب والنظم السياسية لا يمنعان البنا من تقبل الاختلافات الكبيرة في العقائد والسياسات والبرامج. لكن الدولة الإسلامية (*) تستثني الأحزاب التي تناقض وحدانية الله.

كما أن النظام الذي يتخيله البنا (*) يتضمّن مجموعات اجتماعية ودينية مختلفة مثل المسيحيين واليهود الذين يتحدون سويّة مع المسلمين على أساس المصلحة، وخير البشرية، والاعتقاد في الله والكتب المقدّسة. ومع أنّ الدين هو مكوّن ضروري للدولة، يجب عدم تحويل النزاعات السياسية إلى حروب دينية ويجب أن تحلّ بالحوار. يتمتّع الأفراد أيضاً بالحقوق والواجبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمدنية والدينية المتساوية. هذا المبدأ الذي يسمح بالتدخّل الفردي، عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أصل التعددية التي تؤدّي إلى تشكيل الأحزاب السياسية والمنظمات الإجتماعية، أو ببساطة، ديمقراطية العملية الإجتماعية والسياسية. راجع أيضاً البنا، حسن؛ الخلافة؛ الديموقراطية ؛ التطرف؛ الإخوان المسلمون؛ قطب، سيد؛ العنف؛ الحضارة الغربية.

الإخوان المسلمون في الأردن. أسّسها في عام ١٩٤٦ عبد اللطيف أبو قورة (*) كفرع للإخوان المسلمين (*) في مصر؛ كانت حركة الإخوان نشيطة جداً في سياسات الأردن منذ عام ١٩٥٢. بينما تسجلت الحركة جمعيةً خيرية، فإن الكثير من برنامجها ذو طبيعة سياسية. فالحركة لا تنظر للإسلام (*) كدين فقط (*) بل أيضاً كبرنامج أخلاقي. يخاطب برنامج الحركة قضايا

اقتصادية واجتماعية وسياسية وروحية. فيحثّ على عودة الأردن إلى المبادئ الإسلامية وتطبيق الشريعة (*) كقاعدة للمجتمع. بهذه الطريقة فقط يمكن أن يتحرك الأردن نحو العدالة الاجتماعية (*) والتقدّم. كما أن قضايا مثل منع الكحول والتفريق بين الجنسين في مواقع العمل لها أهمية تتعدى رمزيتها.

قدّمت المنظمة نفسها كحركة سلمية دينية اجتماعية وأبقت على علاقة عملية بالنظام. أثناء أواخر الأربعينات، وتحت الانتداب، حصلت الحركة على دعم الأمير عبد الله. فيما بعد دعم الملك حسين الحركة أيضاً واستعملها لموازنة التحديات اليسارية في الخمسينات. بعد عام ١٩٥٧، بينما حلت كلّ الأحزاب الأخرى، لعب الإخوان دورًا سياسيًا مركزيًا. في التسعينات، لم يدعم الحزب النظام كلياً، بل بدأ النظام بالنظر إلى الإخوان نظرة شكّ بسبب التباعد السياسي، وخصوصًا حول حرب الخليج وعملية السلام (*) العربي الإسرائيلي.

أثناء الخمسينات والستّينات، أحرزت الإخوان، وكانت بقيادة محمد خليفة (*)، نجاحات إنتخابية رئيسية. على أية حال، في انتخابات ١٩٨٩ للبرلمان، نظّم الإخوان حملة نشيطة تحت الشعار «الإسلام هو الحلّ» وأحرزوا نصراً رئيسياً، مما أثار حفيظة السلطة. فازت الإخوان بـ ٢٢ من أصل ٨٠ مقعدًا، أي أكثر من أي حزب آخر، ثمّ تحالفوا مع ١٠ أصوليين مستقلين وشكّلوا كتلةً إسلاميةً. وهكذا، أعطيت الحركة خمساً من الوزارات ال ٢٤ في حكومة مضر بدران. على أية حال، قاطعت الحركة حكومة طاهر المصري عام (١٩٩١) بسبب دعمه لمفاوضات السلام في الشرق الأوسط.

كان نجاح الإخوان الشعبي مستندًا إلى معالجة شكاوى الناس، بما في ذلك إلغاء الحكم العرفي، وحماية الحريات المدنية، ورفض التأثير الغربي، ودعم القضيّة الفلسطينيّة، ورفض كل من الماركسية والرأسمالية (**). انضمّت الإخوان إلى اليسار أيضاً في دعم العراق أثناء حرب الخليج ١٩٩١، وهو موقف شعبي في ذلك الوقت في الأردن.

كما تفسّر عدّة عوامل أخرى نجاحها، إذ إنها عملت لسنوات كجمعية. كانت حركة الإخوان قادرة على تأسيس هياكل تنظيمية فعّالة متصلة بالجماهير من خلال استعمال المساجد، وخطب الجمعة ومنشورات مثل **الكفاح الإسلامي** في الخمسينات، و**المنار** في الستّينات، و**الرباط** في التسعينات. في عام

١٩٩٢، شكّلت الإخوان جبهة العمل الإسلامي (*) .راجع أيضاً أبو فراس، محمد؛ ابو قورة، عبد المجيد؛ عويضة، محمد؛ الأزايدة، أحمد؛ العظم، يوسف؛ داودية، عبد خلف؛ الذنيبات، عبد المجيد؛ الفرحان، إسحاق أحمد؛ الحوامدة، علي؛ حزب جبهة العمل الإسلامي، حزب التحرير الإسلامي؛ جمو، عبد الباقي؛ قوجق، داوود؛ جيش محمد؛ خليفة، محمد عبد الرحمن؛ خطّاب، ذيب عبد الله؛ خريسات، إبراهيم؛ المومني، ضيف؛ سعيد، همام عبد الرحيم؛ سعيد، سليمان؛ شريف، قنديل؛ الشريف، كمال.

الإخوان المسلمون في الجزائر. راجع حركة المجتمع الإسلامي: حماس.

الإخوان المسلمون في الخليج. هذه المنظمة الأصولية السنيّة أسّست في مصر في عام ١٩٢٨. وانتشرت فروعها في كافة أنحاء الخليج، حيث حل العديد من المعلمين والحرفيين المصريين في المنطقة أثناء الخمسينات. ألهمت الإخوان الحركات الأصولية الإصلاحية التي ظهرت في الدول الخليجية العربية في السبعينات والثمانينات، خصوصاً في الكويت، لكنّ يقال إنه لا علاقة لها مع الإخوان (*) في المملكة العربية السعودية. راجع أيضاً جمعية الإصلاح الاجتماعي في الكويت؛ جمعية إحياء التراث.

الإخوان المسلمون في السودان. أسس جماعة من الطلاب السودانيين الذين درسوا في مصر أو تأثروا بالإخوان المسلمين (*) في مصر في عام ١٩٤٦ حركة التحرير الإسلامية لمواجهة تأثير الحزب الشيوعي. حدث هذا بعد أن زار السودان وفد الإخوان المسلمين برئاسة المحامي المصري صلاح عبد السيد، والذي تبعه زيارة وفد رسمي للخرطوم في عام ١٩٤٦.

غيّرت الحركة اسمها إلى الإخوان المسلمين في مؤتمر عقد في جامعة الخرطوم في عام ١٩٥٤؛ وركزت الحركة مطالبها على تطبيق الشريعة الإسلامية. مرّت الحركة بمرحلتين مع الرّئيس جعفر النميري: أولاً، النضال ضدّ النظام، (١٩٦٩-١٩٧٧)؛ ثمّ، المصالحة مع النظام (١٩٧٧-١٩٨٤). كما أنها شاركت في الحكومات من عام ١٩٨٤ إلى عام ١٩٨٩. كان لها دور فعال في الثورة ضدّ حكومة صادق المهدي وإقامة النظام الحالي بقيادة عمر حسن البشير (*).

شكّلت الإخوان جبهة الميثاق الإسلامية، التي كانت بقيادة حسن الترابي (*)، بعد ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٤ من أجل تجنيد الأتباع لبرنامجها السياسي وللتنافس في الانتخابات البرلمانية. أصبحت الجبهة نشيطةً في الحكومة الإنتقالية لفترة (١٩٦٤-١٩٦٥) ومعارضة الحزب الشيوعي. أثناء فترة (١٩٦٤-١٩٦٩)، كانت الجبهة نشيطة جداً سياسياً واجتماعياً واستفادت من نزاعات النظام مع الشيوعيين. قاتلت الجبهة أيضاً ضد الأحزاب التقليدية، أي، حزب الأمة والحزب الإتّحادي الديمقراطي. لاحقاً، حل الترابي جبهة الميثاق الإسلامي وأعاد تنظيمها كالجبهة الإسلامية القومية حوالى عام ١٩٧٧.

اخترقت الجبهة القومية القوّات المسلّحة، وكذلك القطاع المصرفي بتأسيس المصارف الإسلامية، ومنظمات ثقافية إسلامية بالإضافة إلى العديد من فئات المجتمع المدني. ولأن القاعدة الاجتماعية للحركة الإسلامية تتضمّن الطلاب ومتخرجي الجامعات، اعتبرت حركة الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى الجبهتين، أنها بديل لحزب الأمة والحزب الديموقراطي. تضمّنت القاعدة الشعبية قوى غير تقليدية في المجتمع وعدد جيد من المثقفين. طوّرت الجبهة إلى منظمةً متطوّرةً مع فروع تتعامل مع كلّ أوجه الحياة. أسّست صحفاً عديدة، بما في ذلك **الرأي والسودان**. شاركت الحركة الإسلامية تاريخيًا في الانتخابات التي أجرتها كلّ الأنظمة.

في عام ١٩٨٨، انضمّت الجبهة الإسلامية القومية إلى الحكومة الائتلافية برئاسة الصادق المهدي. كانت الجبهة وراء ثورة الإنقاذ التي قام بها الجيش بقيادة الجنرال عمر البشير في عام ١٩٨٩.

اليوم ينقسم الإخوان المسلمون إلى فرع بقيادة سليمان أبو نارو الذي فصل منظمته عن حسن الترابي ووصف النظام الحالي مراراً وتكراراً كنظام غير إسلامي؛ والى فرع بقيادة الشيخ عبد المجيد، وهو ممثل المنظمة الدولية للإخوان المسلمين (*)، يدعم النظام الحالي. ويعتبر السودان اليوم دولةً إسلامية (*)، سيطر حسن الترابي بشكل فكري وسياسي على الحركة الإسلامية في السودان بالإضافة إلى عقيدة الدولة. دعت الحركة الإسلامية إلى إحياء المجتمع الإسلامي (*)، وإقامة دولة إسلامية، وتبني دستور إسلامي لتطبيق الشريعة (*)، وإقامة الوحدة الإسلامية العالمية .راجع أيضًا: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الأممية الإسلامية الثانية؛ ثورة الإنقاذ؛ الترابي، حسن.

الإخوان المسلمون في سوريا. أسّسها مصطفى السباعي (*) من حمص في أثناء فترة (١٩٤٥-١٩٤٦). عاد الطلاب السابقون والعلماء الدينيون الذين تأثّروا بالإخوان المسلمين المصريين (*) إلى سوريا في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات. أسسوا جمعيات خيرية أصولية محليّة استهدفت التحسين الاجتماعي والأخلاقي. مارست الإخوان الضغط أيضاً على الكتلة الوطنية لإرسال المساعدة إلى العرب الفلسطينيّين أثناء تمرّد ١٩٣٦. كما أقامت مظاهرات جماعية ضدّ الإصلاحات التي كان وراءها الفرنسيون فيما يتعلّق بنظام التعليم أثناء الحرب العالمية الثانية. وبانتهاء الحرب اتّحدت المجتمعات في منظمة وطنية. في عام ١٩٤٦، اختير السباعي مرشدًا عامّا للفروع السورية للإخوان المسلمين. أقامت المنظمة مقرها العام في دمشق وكانت على مقربة من الإخوان المسلمين المصريين، والذين كان يقودهم حسن البنا (*).

أثناء الأربعينات والخمسينات، لعب الإخوان السوريون دورًا نشيطاً جداً في السياسة المحليّة وتنافست مع الحزب الشيوعي وحزب البعث. ولأن السباعي رفض اعتبار المنظمة كحزب رسمي، لم تتبنّ القيادة الوطنية المرشّحين في الانتخابات البرلمانية بأيلول/سبتمبر ١٩٥٤. بدلاً من ذلك، شكّلت المنظمة الجبهة الاشتراكية الإسلامية قصيرة الأجل في نهاية ١٩٤٩ لمعارضة محاولة حزب الشعب توحيد سوريا مع العراق.

كما عارضت حركة الإخوان بعد ثماني سنوات وحدة سوريا مع مصر التي تجسدت في الجمهورية العربية المتّحدة. أقنعت هذه الوحدة القيادة بضرورة أن يكونوا أكثر نشاطاً في السياسة، مما أدّى إلى المظاهرات الشعبية ضدّ نظام الجمهورية بعد قيام الاتحاد العربي في ١٩٦٣-١٩٦٤. توفي السباعي عام ١٩٦٣ بعد مرضٍ عُضال وخلفه عصام العطّار الذي ما لبث أن هاجر إلى ألمانيا في عام ١٩٦٤.

أثناء الستّينات، حصل انشقاق في الإخوان في سوريا بشكل تدريجي: فهناك فرع متصوف مركزه في دمشق وفرع شمالي متشدد. الشماليون، الذين انتظموا في الطلائع المقاتلة (*) بقيادة مروان حديد، قاموا بحملةٍ لإسقاط نظام البعث بالقوة. عجّلت هذه الحملة في قيام أزمةً في قيادة المنظمة، فانتهت بالانشقاق إلى الكيانين المتميّزين.

صعّد الفرع الشمالي حملته بالاغتيال والتخريب في أوائل السبعينات،

والتي وصلت الى حدود الحرب الأهلية في المدن الشمالية والوسطى في ربيع عام ١٩٧٩. بعد الإخماد القويّ للتمرّد، أوجد زعماء الفئات المختلفة للإخوان المسلمين الجبهة الإسلامية أو الوطنية (*) في سوريا. في عام ١٩٨٠، انتخبت الجبهة الشيخ محمد أبا النصر البيانوني أميناً عاماً. وبعد شهر، نشر بيان شامل يدعو إلى إسقاط النظام واستبداله بنظام ديمقراطي تحرّري متجذّر بمبادئ الإسلام (*).

إلا أن العمل استمر ضدّ الجبهة الإسلامية من قبل قوات أمن الدولة خلال عامي ١٩٨١ و١٩٨٢ في مدن وبلدات شمال ووسط سوريا. نصحت الجبهة سكّان هذه المناطق أن لا تقاوم عمليات أجهزة الأمن، خشية أن تزود المقاومة العلنية الحكومة بذريعة القضاء على الإخوان المسلمين. عندما حصل تمرّد واسع النطاق في حماة في عام ١٩٨٢، انضمّ المتشددون في الجبهة إلى القتال. فقاوموا جهود الجيش السوري لإزاحتهم لثلاثة أسابيع لكنهم في النهاية لم يصمدوا أمام المدفعية العنيفة والضربات الجويّة فسقطت المدينة.

بعد إخماد التمرد، انضمّت القيادة المنفية للجبهة الإسلامية إلى معارضين ليبراليين واشتراكيين من أجل تشكيل تحالف وطني لتحرير سوريا. انتقد هذه الخطوة المتشددون بقيادة عدنان عقلة المسؤول عن الطلائع المقاتلة، والذي أقسم على الاستمرار بالجهاد ضدّ النظام. في الردّ على هذا، طرده زعماء الجبهة الإسلامية وعيّنوا سعيد حوى (*) كقائد لتشكيلات المنظمة العسكرية. في عام ١٩٨٥، استسلم عقلة إلى السلطات بموجب عفو عامّ مما أنهى أيّ نشاط سياسي هامّ لأعضاء حركة الإخوان السورية .راجع أيضاً أبو غدة، عبد الفتاح؛ الطلائع المقاتلة؛ حوى، سعيد؛ السباعي، مصطفى.

الإخوان المسلمون في فلسطين. كانت هناك مبادرة مصرية قوية وراء بدء الإخوان المسلمين نشاطهم في فلسطين. أسّس الفرع الأول في أيار/مايو ١٩٤٦ تحت الانتداب البريطاني في القدس. هذا الفرع كان مهماً بسبب الدور الرئيسي الذي لعبه جمال الحسيني في تأسيسه. كان جمال الحسيني نائب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، ورئيسه بالوكالة منذ أن أصبح الحاج أمين الحسيني في المنفى. أثناء السنة نفسها، أسّست فروع أخرى في يافا واللد وحيفا.

أسّست أيضاً الفروع الأخرى في نابلس وطولكرم بالإضافة إلى الفروع

في الأردن. في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦، كسبت الحركة موافقةً واعترافاً رسمياً في المؤتمر حضره ممثلون من لبنان والأردن وفلسطين. ولكن نتيجة لحرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية، أغلقت عدّة فروع تحت الاحتلال الإسرائيلي، رغم ذلك ظهرت فروع أخرى في قرى الضفة الغربية، التي وقعت تحت السلطة الأردنية. كان التعاون والتنسيق محدودًا جداً بين الفروع المختلفة، خصوصاً بعدما أصبح الرئيس جمال عبد الناصر الشخصية المسيطرة في مصر حيث انتهت نشاطات الإخوان العامّة.

كان واضحًا أن إنشاء إسرائيل (*) في عام ١٩٤٨ قد قسم فلسطين. وبينما ازدهرت حركة الإخوان في الضفة الغربية حيث جعلتها السلطات الأردنية حزبًا قانونيًا على الرغم من منع كلّ المنظمات السياسية الأخرى عام ١٩٥٧؛ إلا أن الحركة أصبحت حزباً سريًا في غزة التي وقعت تحت السيطرة المصرية. بعد الاحتلال الإسرائيلي لغزة والضفة الغربية في ١٩٦٧، ظهرت غزة كمركز لنشاطات الإخوان المسلمين.

قاد الحاجّ عبد اللطيف أبو قورة (*) الحركة في الأردن حتى عام ١٩٥٦. وريثه كان محمد عبد الرحمن خليفة (*) الذي بدأ تحت قيادته تنشيط التعاون بين الفروع المختلفة. في عام ١٩٥٧، خلفه سعيد رمضان، لكنه طرد من الأردن في السنة التالية. عاد خليفة لقيادة الحركة بعد عقد في عام ١٩٦٥. بقي محمد عبد الرحمن خليفة زعيم الحركة من عام ١٩٥٤ حتى منتصف الستينات، إلى أن أصبح يوسف العظم زعيمها في منتصف عام ١٩٦٣.

أرادت الحركة الحصول على رخصة أردنية لتأسيس فروع لها في القدس وبيت لحم وأريحا. في عام ١٩٥٦، نظّم فرع الإخوان في الخليل حملة قويّة لانتخابات تلك السنة لتأييد مرشّحها، الدّكتور حافظ عبد النبي النتشة.

علاوة على ذلك، كانت حركة الإخوان في فلسطين موالية جداً للحركة في مصر التي تميّزت بنشاط سياسي كبير جدًا. لكن قلة الثقة ببعض المسؤولين المصريين كانت واضحة منذ البداية عندما رفضت الحكومة السماح للإخوان بتأسيس فرع في الخليل مباشرةً بعد حرب ١٩٤٨ مع أنّ الإخوان انضموا إلى القوات المصرية في تلك الحرب. شك المسؤولون بأنّ الحاج أمين الحسيني

الذي كان يعيش في المنفى ساعد الحركة.

امتنعت الحكومة عن منح الرخص أيضاً لتأسيس الفروع الجديدة. انتقدت الحركة بعض السياسات الحكومية، خصوصاً تلك التي اعتبرت انحرافاً عن القيم الأخلاقية للإسلام. كما قامت الحركة بدعوة الجماهير لدعم الملك ضدّ القوى الشيوعية والبعثية بينما كانت في الوقت نفسه تنتقد السياسات الرسمية وتطالب بالإصلاح طبقاً للمبادئ الإسلامية. أدانت الإخوان أيضاً الروابط القوية التي أبقتها الحكومة مع الغرب، وبشكل رئيسي مع بريطانيا العظمى. في عام ١٩٥٤، تظاهرت حركة الإخوان ضدّ وجود الضبّاط البريطانيين في الجيش ودعت إلى إخلائهم. ومنذ تأسيسها، كانت الحركة معادية جدًا للاستعمار، فاعتقل المرشد العام عدّة مرات.

أدت مناهضتهم للاستعمار إلى دعم جمال عبد الناصر في سياساته المعادية للغرب. على أية حال، كان الشك المتبادل بين الإخوان والضبّاط الأحرار واضحاً أثناء الأزمات، كما في عام ١٩٥٥. في تلك السنة، وُضع الإخوان تحت المراقبة الشديدة: فروقبت خطابات الزعماء واشتبك المرشد العامّ كثيراً مع السلطات. أظهرت موقف الإخوان من النظام تقلّبات كبيرة لأسباب تتعلق بعوامل محليّة وعوامل تتعلق بالسياسية الخارجية. على أية حال، قُمعت الحركة بشدّة من قبل الحكومة المصرية.

منذ منتصف الخمسينات، استعمل الإخوان نوّابهم في البرلمان الأردني للاعتراض على بعض السياسات الرسمية، بشكل خاص فشله في تطبيق الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى فشل الحكومة في تحييد الأردن من دائرة نفوذ الغرب. وعلاوةً على ذلك، ما عملت الحكومة كثيرًا في اتجاه الوقوف ضدّ إسرائيل. في ذلك الوقت، تكلّم أولئك النوّاب علناً ضدّ أداء وسياسات رئيس الوزراء سمير الرفاعي.

أصبحت حركة الإخوان نشيطةً ثانيةً أثناء الانتفاضة الفلسطينيّة وأنشأت حركة المقاومة الإسلامية: حماس (*) بزعامة أحمد ياسين (*). منذ ذلك الحين أصبحت الحركة نشيطة جداً في قتال الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي المحتلة وشنّت العديد من الهجمات العنيفة. كانت نشيطة جدًا أيضاً في تزويد الفلسطينيين بالخدمات الاجتماعية والخدمات الطبية. رفضت اتفاقيات أوسلو

وكلّ الاتفاقيات الموقعة بين السلطة الوطنية الفلسطينيّة وإسرائيل .راجع أيضاً حركة المقاومة الإسلامية: حماس؛ حزب التحرير الإسلامي؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الشقاقي، فتحي؛ خياط، عبد العزيز.

الإخوان المسلمون في الكويت. راجع جمعية الإصلاح الاجتماعية في الكويت؛ الإخوان المسلمون في الخليج.

الإخوان المسلمون في لبنان. راجع الجماعة الإسلامية في لبنان.

الإخوان المسلمون في ليبيا. تعود حركة الإخوان المسلمين في ليبيا إلى أوائل الخمسينات بسبب تأثرها بالإخوان المسلمين المصريين (*). في ليبيا، حصدت حركة الإخوان المسلمين دعم الطلاب وخريجي المدارس الدينية والحديثة. اخترقت المنظمة ثلاث فئات، الفئة الأولى أصبحت ناصرية، الفئة الثانية أبعدت نفسها من أيّ نشاط سياسي وحصرت نفسها في ممارسة الدين. الفئة الثالثة واصلت تقاليد الإخوان المسلمين نفسها. ومع موقف النظام الليبي من الإصلاح الديني الإسلامي، أصبحت حركة الإخوان المسلمين إحدى قوى المعارضة السياسية الرئيسية ضدّ النظام الثوري تحت قيادة الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا (*) .راجع أيضًا الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا.

الإخوان المسلمون في موريتانيا. راجع حزب الأمة في موريتانيا.

الإخوان المسلمون في اليمن. راجع التجمع اليمني للإصلاح؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد.

الأديان التوحيدية. يعتقد الأصوليون أن التوحيد (*) هو المبدأ الأساسي لكلّ الأديان، وخاصة التوحيدية منها، المسيحيةً واليهودية (**). يعني التوحيد الخضوع لله، مما يستتبع الالتزام بالمنهج الإلهي في كلّ جانب من جوانب الحياة، سواء الطقوسية منها، مثل السجود لله، أو السياسية، مثل طاعة شريعته ونظامه.

وكما هو الحال مع الأديان السماوية الأخرى، وبخاصة المسيحية واليهودية، يعتقد الأصوليون بأنّ الإسلام (*) يتضمّن عقيدة كاملة. إلا أنه لا ينفي أخلاق الآخرين وطرق عبادتهم لله (*). إذ أن الإسلام يشتمل على

أغلب تعاليم الأديان الأخرى، وينظر إلى حقوقهم كحقوق الله. ويعتبرون أن من علامات الدين الصحيح هو السلوك القويم تجاه النفس، والآخرين، والجماعة، والله، وليست القدرة على الجدل مع الآخرين ضرورية.

على أية حال، يرى الأصوليون أن الأديان الأخرى انحرفت عن جوهرها واستعملت لاكتساب القوّة، ولزيادة المصالح الدنيوية، ولقمع شعوب العالم. فالمسيحية واليهودية اليوم ليستا من الأديان الصحيحة التي أرسلها الله، لكنها أشكال فاسدة لتلك الأديان. مع هذا، فإن الأصوليين هم على استعداد للتعايش مع هذه الأشكال إذا كان هناك طريق سلمي يضمن حقوق المسلمين.

على أية حال، ينظر الأصوليون إلى النظام العالمي الحالي عموماً والغرب (**) بالإضافة إلى إسرائيل (*) على أنهم عدوانيون وغير عادلين في تعاملهم مع العالم الإسلامي. ويؤيد الأصوليون المتشددون الحاجة للجهاد (*) ضدّهم كشرط ضروري لرفعة الإسلام ونيل حقوق المسلمين، كما هو الحال في فلسطين والبوسنة والهرسك .راجع أيضاً: المسيحية؛ اليهودية.

أرباكان، نجم الدين (١٩٢٦ –). هو الشخصية الأكثر أهمية في الحركة الأصولية في تركيا. أرباكان، الذي ترعرع في عائلة متدينة، درس في الجامعة التقنية لاسطنبول. في عام ١٩٤٨، تخرّج من كليّة الميكانيك وحصل على الدكتوراه في الميكانيك من ألمانيا في عام ١٩٥٣. ومنذ عام ١٩٥٤ وحتى عام ١٩٦٦، درس أرباكان علم الميكانيك في الجامعة التقنية لاسطنبول. قاد أرباكان الأحزاب (*) الأصولية الثلاثة المهمة جداً في تركيا، حزب الرفاه، وحزب السلامة الوطني، وحزب النظام الوطني (**). قاد أرباكان حزب الرفاه إلى نصره في الانتخابات البلدية في ١٩٩٤-١٩٩٥ والانتخابات البرلمانية من ١٩٩٦ وأصبح أول رئيس للوزراء أصولي في الجمهورية التركية. على أية حال، في عام ١٩٩٧، أجبره العسكر والأحزاب العلمانية على الاستقالة. راجع أيضاً حزب النظام الوطني؛ حزب السلامة الوطني؛ قازان، شوكت؛ رسائل النور؛ حزب الرفاه.

الإرهاب. راجع التطرف؛ الراديكالية؛ العنف.

الأزايدة، أحمد (١٩٤٨-١٩٩٢). كان رئيس الكتلة الأصولية في البرلمان

الأردني وأمين عام حزب جبهة العمل الإسلامي (*) أثناء مراحله التحضيرية. الأزايدة كان أيضاً عضوًا في المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*).

الاستبداد (الطاغوت). الاستبداد من وجهة نظر إسلامية لا يمكن أن يبرّر، طبقاً للأصوليين. فالشريعة (*) تدعو الناس للتعبير عن وجهات نظرهم. لكن حكّام اليوم الاستبداديين يجبرون الناس على إتباع إيديولوجيا معينة وبرنامج سياسي واحد، مما يساهم في تهميش وظلم الناس وتطلّعاتهم. لذا، يقف أكثر الأصوليين ضدّ تماهي الفرد بالدولة التي يمكن أن تأخذ حريته وتستبدّ به.

لذا، لا يجوز التخلي عن حرية الفرد الأصلية للمؤسسات والمجتمع، وأيّ مأسسة للحرية (*) تعني استبداد الدولة بالفرد. إنّ الالتزام الفردي المعياري الوحيد هو بالإسلام (*)، الذي يحرّر الفرد من قبول الاستبداد أو المبادئ أو العقائد الاستبدادية المفروضة عليه .راجع أيضاً الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ الجهاد؛ حركة المجاهدين في المغرب؛ الشورى؛ عالميّة الإسلام.

الاستشهاد (والشهادة). للشهيد مكانة خاصة في الإسلام؛ فهو لا يحاسب يوم الحساب ويوعد بالجنة. وبينما قام المسلمون، من الناحية التاريخية والنظرية، بالاستشهاد في الدفاع عن وجودهم وأرضهم، لم يعتبر الاستشهاد عادة على أنه قتال بين المسلمين.

يعتقد الأصوليون بأنّ الإسلام (*) وصّى بالاستشهاد كطريق نهضة الجماعة والدفاع عن الضعيف وعن الجماعة. ويشكل الاستشهاد عند الأصولين رمز الإيمان العميق بالله (*). اليوم، يقوم الأصوليون، خصوصاً الراديكاليين، بأعمال استشهادية كعلامة مميّزة لحركيتهم (*) .راجع أيضاً الحركية؛ التطرف؛ الراديكالية؛ الدين؛ العنف.

الاستعمار الغربي. الحركات الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين (*)، كانت مهتمّة بالاستعمار الغربي، فكان لها ردات فعل عدة حوله، وحول القضايا ذات العلاقة به، مثل المدارس التبشيرية. هذه الحركات حاولت تأسيس

المعاهد التي تقوّي تعليم الإسلام (*) على أنها القوة التي يمكن أن تقاوم المحاولات الغربية الملموسة لتحطيم صلة الإسلام بالحياة الحديثة. لهذا، فإن محاربة الاستعمار الغربي بالإضافة إلى الأنظمة العلمانية التي أوجدها كانت هدف الحركات الإسلامية في الماضي والحاضر. فالأصوليون يعتبرون أن الغرب (*) أدخل العديد من الأمراض خلال فترته الاستعمارية في جسم العالم الإسلامي، الذي اعتبر كعائق أمام التطور الطبيعي الذي كان يمكن أن يحدث فيه.

على الأقل، يلام الاستعمار الغربي على تجزئة العالم الإسلامي إلى الدول العلمانية الصغيرة، وعلى سرقة المصادر الطبيعية المحليّة وبإيجاد نخب أنانية موالية لأحد البلدان الغربية، لا لشعوبها. كما لم يسمح الاستعمار للقوى المحلية، بما في ذلك الإسلامية، من لعب دورها الطبيعي. لذا، فإن الحكومات الحديثة في العالم الإسلامي تعتبر تابعة للقوى الغيبية وطموحاتها الاستعمارية، وعلى كل المستويات، الثقافية، والسياسية والاقتصادية .راجع أيضاً: الغرب؛ الحضارة الغربية.

إسرائيل. إن إنشاء إسرائيل وترحيل ملايين الفلسطينيين إلى جميع أنحاء العالم هما من الأحداث المؤسسة لنشأة وصعود الأصولية الإسلامية (*)، كما أن القضاء على إسرائيل هو أحد مطالبها. إن الاحتفال بيوم القدس (*) الذي افتتحته الثورة الإسلامية في إيران وآية الله الخميني (**) يؤكّد على الطبيعة الدينية للنزاع العربي الإسرائيلي بسبب وجود المسجد الأقصى والقدس. ويطالب الإسلاميون بإبقاء أرض فلسطين أرضاً إسلاميةً إلى الأبد والقدس عاصمة لفلسطين. تحوّل الإخوان المسلمون (*) في مصر إلى حركة عسكرية بعد هجرة اليهود وطرد الفلسطينيين من فلسطين، ومن ثمّ إنشاء دولة إسرائيل.

ينظر الأصوليون إلى النزاع العربي الإسرائيلي على أنه ليس جهاداً بين العروبة والصهيونية فقط لكنه أيضاً بين الإسلام واليهودية (*)، ولذا، فهو ليس خاضعًا للاسترضاء أو التنازلات. وكما هو معروف، فإن حماس (*) تعتبر المنظمة الإسلامية المركزية في غزة والضفة الغربية التي تستهدف أسلمة (*) النزاع. فأسلمة النزاع مع إسرائيل تحوّله إلى واجب ديني ذي وجهين: أولاً، إزالة دولة إسرائيل؛ وثانياً، إقامة الدولة الإسلامية.

فالإيديولوجيا الأصولية تقدّم نفسها كبديل عن العقائد القومية والعلمانية.

على سبيل المثال، ومنذ أواخر الثمانينات، قامت حماس، الجناح العسكري للإخوان المسلمين في فلسطين (*)، بتصوير النزاع العربي الإسرائيلي كجهاد ليس فقط بين الصهيونية والعروبة لكن أيضاً اليهودية والإسلام، فالصهيونية واليهودية تعتبران مصدر الشرّ ورمز الحضارة الغربية (*).

كما أن حماس والجهاد الإسلامي (*) بالإضافة إلى حزب الله في لبنان (*) أطلقت العديد من العمليات العسكرية ضدّ الجيش الإسرائيلي. علاوة على ذلك، إن حماس ترفض الانضمام إلى المجلس الوطني الفلسطينيّ حيث أعلنت في ميثاقها في عام ١٩٨٨ رفضها قرار الأمم المتحدة ٢٤٢ والإعتراف بإسرائيل. كما طوّرت حماس أجهزة أمنها أيضاً بشكل ملحوظ ورفضت الانضمام إلى القيادة الموحّدة للإنتفاضة. وكذلك رفضت اتفاقيات أوسلو وأيّ اتفاقية سلام (*) مع إسرائيل.

فحماس، أولاً، هي الحركة الأصولية السنيّة الرئيسية في قطاع غزة والضفة الغربية. وهي تتمتع بعمق متجذّر في الإخوان المسلمين المشهورين، والتي تعتبر مظلّة دولية للعديد من أنواع الحركات الأصولية التي تطلب إعادة نشر الإسلام كعقيدة عالمية وتطبيق الشريعة الإسلامية كقانون عالمي. بدأت حماس كالجناح العسكري للإخوان المسلمين منذ استهلال الانتفاضة. إنّ عقيدة حماس تستند إذاً إلى المبادئ الدينية التي حوّلت النزاع العربي الإسرائيلي أو الصهيوني إلى حرب دينية بين الإسلام واليهودية.

إن عقيدة حماس- وتقريباً كلّ الحركات الأصولية الأخرى- بالنسبة إلى قضية النزاع العربي الإسرائيلي- يمكن أن تلخّص في ميثاقها حيث يصرّح الميثاق بأنّ الولاء لله (*) فقط وبأن الإسلام (*) هو طريقة الحياة والعمل. كما يجب إعلاء كلمة الله على كلّ بوصة في فلسطين. إذ إنه في ظلّ الإسلام فقط يمكن لأتباع كلّ الديانات أن تتعايش بأمن وسلام فيما يتعلق بأشخاصهم ومالهم وحقوقهم. أما في غياب الإسلام، فستظهر الصراعات، ويسيطر الظلم، وينتشر الفساد، وتندلع النزاعات والحروب. وبالنسبة إلى الأهداف، يصرّح الميثاق بأنّ أرض فلسطين هي وقف لكلّ الأجيال الإسلامية حتى يوم الحساب؛ فلا يمكن التفريط بأي جزء منها، كما لا تملك أي دولة أو أفراد أو جماعة حق التنازل عن فلسطين.

تناقض الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية لحلّ المشكلة الفلسطينيّة عقيدة

حركة المقاومة الإسلامية في الجهاد ضدّ اليهودية أو الصهيونية العلمانية كواجب تحرير فلسطين. لذا، يجب أن يمارس المسلمون الجهاد (*) لأنه واجب ديني. ففلسطين تحتوي على أماكن مقدّسة إسلامية، والمسجد الأقصى، المرتبط إلى الأبد بالمسجد الحرام في المملكة العربية السعودية، وهو الموقع الذي عرج منه النبي إلى السماوات العلى.

كما يعتبر الأصوليون أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي يمكّن الأديان التوحيدية الثلاثة، الإسلام، والمسيحية واليهودية (*) أن تتعايش بسلام في فلسطين. لذا، على أتباع الأديان الأخرى أن يتخلّوا عن تنافسهم مع الإسلام من أجل سيادة هذه المنطقة، لأنه منذ اليوم الذي حكم فيه غير المسلمين لم يكن هناك شيء سوى القتل والتعذيب والتهجير.

كما تمثّل الجهاد الإسلامي في فلسطين أيضاً تحدياً لكل من إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. وترى الجهاد، كما هو معلن من قبل أحد زعمائها أسعد التميمي في كتابه، **تصفية إسرائيل: فريضة قرآنية** (١٩٩٠)، أنه لا شرعية لقيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين، كما أن جهاد الحركة الإسلامية ضد إسرائيل ليس جهادًا قومياً مؤقتاً بين الصهيونية والعروبة لكنه واجب ديني أبدي. ولذلك، ليس هناك مساومة محتملة لحلّ النزاع بطريقة ما يتقبله الطرفان. لذا، يجب أن يرجع اليهود إلى أرضهم الأصلية في أوروبا وإلى أماكن أخرى. علاوة عن ذلك، وكتحدٍ لمنظمة التحرير الفلسطينية، رفضت حركة الجهاد قرارات وتسويات المجلس الوطني الفلسطيني وطلبت الانسحاب من عملية السلام. كما رفضت اتفاقيات السلام بين السلطة الوطنية الفلسطينيّة والدول العربية مع إسرائيل .راجع أيضاً: أبو مرزوق، موسى؛ الأفغان العرب؛ حركة أمل الإسلامية؛ حزب جبهة العمل الإسلامي؛ حزب الله؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ جماعة المسلمين؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الكاشاني، أبو القاسم؛ الخمينية؛ ماضي، أبو العلا؛ الأديان التوحيدية؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ نصر الله، السيد حسن؛ يوسف، أحمد رمزي.

أسرة الجهاد. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الإسلام. عند الأصوليين، إن مبدأ الإسلام الرئيسي هو التوحيد (*). فالتوحيد هو المظهر النهائي للرسالة الإلهية لأنه يتوافق كلياً مع الفطرة (*)، والأكثر أهميّةً من هذا، فهو منسجم مع الكون، إذ إن كل أجزائه من الخلق الإلهي. وعندهم، فالإسلام ليس ديناً (*) فقط مستنداً إلى القرآن (*) لكنه أيضًا نظام كلي (*) ومنهج شامل (*) يهدف إلى خير الإنسانية. فالإسلام يشتمل على الميتافيزيقيا، والسياسة، والاقتصاد، والأخلاق، وكلّ فروع المعرفة الأخرى (*). لهذا فإن سعادة الإنسانية تعتمد على الطاعة الكاملة للإسلام وللشريعة (*). في المقابل، فالتعاسة هي نتيجة الانشقاق والانفصام: العقل ضدّ الجسد، الإنسان ضدّ الإنسان، الإنسان ضدّ المجتمع، وفي النهاية الإنسان ضدّ الطبيعة، مما يشكّل تبني نظام غير إلهي، وبمعنى آخر: الجاهلية (*).

وبسبب الطبيعة المرنة للإسلام، يقف الأصوليون المتشددون ضدّ أولئك المفكّرين الذين يتّهمون الإسلام بالفكر الرجعي. يجادل الأصوليون بأنّ طبيعة الإسلام لا يمكن أن تكون رجعية لأن منهج الإسلام ونظامه يسمحان بالتكيّف الفردي والجماعي مع التقدّم لتلبية حاجات تغيير ظروف المعيشة. بينما يفترض الإسلام مبادئ أبديّة معيّنة وعقوبات معيّنة، لا يعني هذا بأنّ كلّ شيء يعتبر إسلامياً هو إلهي وبالتالي ليس عرضة للتغيير. على أية حال، فالفكر أو العقيدة يتضمّنان مبادئ أساسية ثابتة، لكن هذا لا يجعل الفكر رجعيًا بالضرورة. فالتفسير (*) يوظف لأغراض تعديل الفكر الإسلامي بموجب الحداثة (*). بهذا المعنى، يعتقد حسن البنا (*) بأنّ تعريف الإسلام بأنه رجعي يثبت الجهل بطبيعة كل من الفقه والشريعة (*). أما التركيز على جزء من الشريعة الإسلامية وإهمال التنظيم العامّ والجذور الأساسية للدين فيفسد المعنى الحقيقي للإسلام بتحديده ببضعة أحكام فقهية تطبق هنا وهناك.

يزوّد الإسلام بعض الحقوق الأساسية التي قد تشجّع الأفراد والناس على تقبّل، أو على الأقل تحمّل، مثل هذا الوضع. هكذا، يجادل الأصوليون بأنّ الإسلام يزوّد الإنسان كإنسان، وبغض النظر عن دينه، بالحقوق الأساسية مثل الحياة التي لا يمكن أن تؤخذ بدون مسوّغ شرعي. ويذكرون، أيضاً للأسباب نفسها، أن الإسلام يطوّر العلاقات مع الأديان الأخرى ويحاول فتح إمكانية التعاون الجيد على شرط أن لا يقف الغير ضدّ الإسلام.

لكن حقيقة المسألة توجب النظر في المعاني المتعددة الجوهرية للإسلام كدين ومجتمع ومسجد ودولة. فالإسلام يتعاطى مع كل من هذه الحياة والحياة الآخرة. علاوة عن ذلك، فهو يعنى بالعبادة والسلوك، والتي هي أجزاء من نظام كلي وشامل لشؤون الحياة. وتشكّل المعتقدات الدينية جزءًا من النظام الإسلامي فقط، وينظّم الإسلام الدين، بالمعنى الضيّق، وحياة الناس، بالمعنى العامّ. وعند الأصوليين، على المسلمين الحقيقيين أن يخضعوا كلّ سمات حياتهم للمنهج الكلّي ونظام الإسلام .راجع أيضاً الألوهية؛ فطرة؛ الله؛ الحكم؛ التفسير؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ المعرفة؛ المنهج؛ الأديان التوحيدية؛ الجاهلية؛ القرآن؛ الدين؛ الشريعة؛ الشورى؛ النظام؛ التوحيد؛ النصّ؛ علم الكلام.

الإسلام السياسي. راجع: الأصوليّة؛ الأصولية الإسلامية.

الإسلامبولي، خالد شوقي. راجع: الإسلامبولي، محمد شوقي.

الإسلامبولي، محمد شوقي. كان الإسلامبولي أمير (*) الجماعة الإسلامية (*) في كليّة التجارة، جامعة أسيوط في مصر وأحد زعماء الجهاد (*).جنّد محمد الإسلامبولي من قبل عبد السلام فرج (*). أخوه، الملازم الأوّل خالد، اغتال الرّئيس أنور السادات. كان أبوهما عضوًا في الإخوان المسلمين (*)، واعتقد بأنّ خسارة مصر الحرب مع إسرائيل (*) في عام ١٩٦٧ كانت انتقاماً إلهيًا على إعدام سيد قطب (*) من قبل الرّئيس جمال عبد الناصر.

الإسلاميون التقدميون. هم جماعة المثقّفين المسلمين التونسيين الذين كانوا أعضاء في حركة الاتجاه الإسلامي (*) في أوائل السبعينات. نشروا وجهات نظرهم في المساجد والمدارس والجامعات حتى أوائل الثمانينات عندما قرّر راشد الغنوشي (*) و عبد الفتاح مورو تحويل الاتجاه الإسلامي إلى منظمة سياسية. بعض الأعضاء، مثل صلاح الدين جورشي وأحميده النيفر وزياد كريشان، اعترضوا على هذا العمل واستقالوا. ثم قرّروا تركيز اهتماماتهم على النشاطات التقدّمية الثقافية والتربوية. إنّ المسلمين التقدّميين يوجدون في الغالب في مناطق الجامعات والمدن، وتعبر صحيفة ١٥-٢١ عن مواقفهم ومفاهيمهم السياسية.

الأسلمة. الأسلمة هي تعبير يدل على الحجج، والمناقشات، والعمليات

المستخدمة من قبل الأصوليين لتبنّي المناهج والمفاهيم والمبادئ المنقولة إلى الفكر الإسلامي. وهكذا، تشير الأسلمة إلى تحويل المفاهيم الأجنبية مثل حقوق الإنسان و الديموقراطية (*)، على سبيل المثال، إلى مفاهيم إسلامية مثل الحقوق الشرعية والشورى (**). تتضمّن الأسلمة مجالات عديدة مثل العلوم الإجتماعية والاقتصاد ومبادئ مثل التعددية والدولة الإسلامية (**). والأسلمة، من ناحية مجالها ومادتها هي عملية ضخمة حيث تتضمن المعرفة، والفلسفة، والدين، والنظام العالمي (**)، وحتى حقل التقنية.

تعتمد هذه العملية من الأسلمة على إمكانية التفكيك، تفكيك المصطلح عن تاريخه وإعادة تفسير المصطلح حسب الحاجة الوظيفية والفكرية ومن ثم إدخاله في المنظومة الفكرية الإسلامية. هكذا، ومع أن تاريخ (*) الديموقراطية يختلف عن الشورى، فإنهما يصبحان متساويين في المعنى عند الإسلاميين عندما يفككونهما عن تاريخهما وإعمالهما في العصر الحديث. وبهذا المعنى، تصبح الديموقراطية والشورى آليتين للتأكيد على دور الجمهور في إدارة حياتهم السياسية. هذه العملية تنبع من فهم تاريخاني يجعل من الفكر الإنساني فكراً متحركاً مرتبطاً بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وشارك العديد من الأصوليين بشكل مباشر وغير مباشر في عملية الأسلمة. ويعتبر راشد الغنوشي وحسن الترابي (**) مثالين جيدين على هذه الأسلمة. على المستوى المؤسساتي، يقود المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) مشروع الأسلمة، إذ نشر العديد من الكتب والمقالات حول أسلمة المفاهيم والمناهج. راجع أيضاً: الأصالة؛ البنا، حسن؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية ؛ الإجماع؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ إسرائيل؛ الإصلاحية؛ قوات الدفاع الشعبية؛ الترابي، حسن؛ حزب الأمة؛ الغرب؛ الزمر، عبود.

إسماعيل، عبد الفتاح (-١٩٦٦). بعد إطلاق سيد قطب (*) في أيار/ مايو ١٩٦٤، نظّم عبد الفتاح إسماعيل العديد من الإجتماعات لبعض الإخوان المسلمين في مصر وبنى منظمةً سريةً. في البداية، اعتبرت هذه المنظمة وسيلة للانتقام لمذابح ١٩٥٤، لكن فيما بعد أصبحت حركة ضدّ النظام. أصبح سّيد قطب منظّر هذه المنظمة فحثّ الإخوان على اتخاذ أقوى

الإجراءات المحتملة ضدّ النظام. عرف أتباع قطب هؤلاء بالقطبيين.

وكان إسماعيل قد رتّب هروب العديد من أعضاء الإخوان المسلمين (*) إلى المملكة العربية السعودية والدول الخليجية. وإسماعيل، الذي كان معروفاً بوصفه "دينمو" الإخوان المسلمين في مصر، اعتقل في آب/أغسطس ١٩٦٥ واتهم بأنه عضو في الجهاز السري، وفي عام ١٩٦٦ أعدم مع سيد قطب وصالح عشماوي (*) .راجع أيضاً: الإخوان المسلمون؛ النظام السري.

الأسود، محمد حبيب. راجع طلائع الفداء.

الأصالة. تدعو الأصولية الإسلامية (*) للعودة إلى الأصالة الإسلامية كطريق إحياء المجتمعات الإسلامية. إنّ الدعوة للأصالة هي دعوة إلى العودة إلى أصول (*) الدين الإسلامي (*)، ومن أوّل هذه الأصول تنمية الأخلاق الإسلامية (*) وإقامة المجتمع الإسلامي (*) ضمن دولة إسلامية (*).لا تعني الأصالة رفض الحداثة: معيشةً وعلمًا. بل تعني، على أية حال، إدخال الحداثة في إطار إسلامي والابتعاد عن السيطرة الفعلية للغرب (*).

فالشورى (*)، على سبيل المثال، هي مبدأ إسلامي أصيل؛ أما الديموقراطية فمبدأ أجنبي. فأسلمة أو تأصيل (*) الديموقراطية يجعلها موازية للمبدأ الإسلامي، الشورى. كما أن الأصوليين يتبنون العلم الحديث، لكنهم يحوّلونه إلى حقل "أصيل" من المعرفة بربطه بمفهوم التوحيد (*) لا بالمادية. كما تتضمن الدعوة للأصالة تميّز الجماعة الإسلامية عن الجماعات الأخرى، كما تزوّدها بشعور التفوّق. إذاً الأصالة هي مفهوم يمسّ الثقافة، والسياسة، والمجتمع، والاقتصاد، والميتافيزيقيا وكلّ حقول الحياة .راجع أيضاً: الحضارة الغربية.

الإصلاحية. تركّز الإصلاحية مسعاها في إعادة تفسير الإسلام (*) على الدور المركزي الذي يمكن للعقل (*) أن يقوم به في تجديد المبادئ الإسلامية من خلال حضارة عالمية (*). بينما تعتبر الأصوليّة (*) من منظور حسن البنا وسيد قطب (**)، على سبيل المثال، أن القوانين الأخلاقية هي طبيعية، إلا أنها تصر على تأسيس هذه المفاهيم على الشريعة (*). على أية حال، فالإصلاحية، كما هي موجودة عند جمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال ومحمد

عبده (**) تقول بأنّ كلّ القوانين الأخلاقية يمكن أن تُدرس ويُبرهن عليها بالعقل.

ويقول علي شريعتي (*)، على سبيل المثال، بأنّ الإسلام (*) يعارض الماركسية (*) لأن الأخيرة تساوي بين القوانين الأخلاقية والعادات الاجتماعية، فتربط بينها وبين المادية الاجتماعية والاقتصادية. على أية حال، يحاول الإسلام نسب القوانين الأخلاقية إلى الطبيعة الفطرية للإنسان أو الفطرة (*). لكن العقل هو الوسيلة التي تحددها. وبينما يصرّ الأفغاني على أن الإنسان يمتلك حافزًا للارتفاع فوق البهيمية والرغبة في تحسين حياته، يخبرنا أن إتباع الفطرة دون العقل لا يمكن أن يكون الوسيلة الأساسية المطلوبة للتوصل إلى المعرفة (*) وتطوير الأدوات الضرورية لصناعة الحضارة.

لهذا تتقبل الإصلاحية الإسلامية نتائج على نتائج العقلانية الغربية. فتحاول إعادة تفسير الدين (*) من ناحية فلسفية. فمن مظاهر العقل تطوير العلم (*) والتقنية. فتتبنّى الإصلاحية، على سبيل المثال، نظريات سياسية غربية لأنها عقلانية وعلمية. سبقت الإصلاحية الإسلامية وفتحت الطريق أمام الأصولية الإسلامية (*) لتبنّي المبادئ الغربية مثل الديموقراطية والحكم الدستوري (**) ولإدخالها في المنظومة الفكرية الإسلامية من خلال أسلمتها عبر الشورى والإجماع (**)، وهذا أيضًا على سبيل المثال.

مثل هذه الفكرة هامّة جداً في توضيح المشروع السياسي الأصولي، سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي. وبينما أدى قبول الإصلاحية للغرب (*) فكريًا إلى تبنيهم لنظريات سياسية غربية، إلا أن هذا منعها من الادّعاء بتأسيس نظرية سياسية جديدة أو إنشاء الدعامات الأساسية لبناء مثل هذه النظرية. ركّزت محاولات الإصلاحيين على تقديم بعض العقائد السياسية الغربية مثل الديموقراطية (*) والجمهورية وعلى الحثّ العملي للحكّام لتطبيقها. إن طبيعة فكرهم السياسي كان موجهاً لحل المشاكل العملية، وغير مؤسسة بالكامل على التأصيل النظري، لأن أهدافهم السياسية كانت مباشرة. كما أن الانتقادات الإصلاحية للتقليديين ما كانت موجهة نحو التقاليد بحدّ ذاتها، لكن من أجل إعادة التفسير (*) لجعلها متناسبة مع الأفكار الغربية، خصوصاً التوافق والتناغم بين الدين والعلم.

فالتاريخ (*)، على سبيل المثال، لم يرفض في حد ذاته لكنه وظّف لبيان

كيفية تصرف المسلمين خلال العصور المختلفة وكيفية التعامل مع غير المسلمين ومعارفهم. لا بد أن نتذكّر بأنّ الإصلاحيين أنفسهم ما كان لديهم أي إدّعاء بالقيام في بناء نظرية، لكنهم كانوا حريصين جداً على ضرورة جمع الغرب والشرق، علمياً ودينياً. لهذا لم يبتعدوا عن الأخذ من الغرب. إلا أن عدم كتابتهم لنظرية متكاملة سمحت للأصوليين لاحقاً باستعمال أفكار الإصلاحية لبناء نظريتهم، مثل تقديم الشورى على أنها متكافئة مع الديموقراطية. إلا أنه لا بد من إعطاء الإصلاحيين حقهم في فتح الطريق أمام أسلمة (*) المفاهيم الغربية المهمة والانفتاح الفكري على المفاهيم الضرورية مثل الديموقراطية والتعددية (*). كما إنّ إحياء الجوّ الثقافي المنفتح في العالم الإسلامي أيضاً يعود إليهم، كما ان رؤية عدم ضرورة الصراع بين الإسلام والغرب تعود أيضاً لهم .راجع أيضاً عبده، محمد؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الفاسي، علال؛ إقبال، محمد؛ مطهري، مرتضى؛ شريعتي، علي؛ الحداثة؛ العلم.

الأصول. يطالب الأصوليون بالعودة إلى أصول الدين (*)، أي القرآن (*) والسنة النبوية. يجادل الأصوليون بأنّ المسلمين السابقين كانوا أحراراً وقادرين على بناء حضارة (*) رئيسية بتوجيه تركيزهم نحو بناء أصول الدين عبر تطوير أصول الفقه (*).

أما الفترات التالية، فشهدت اهتماماً أقل بضرورة إعادة دراسة أصول الفقه طبقًا للظروف المتغيرة وركّزت بدلاً من ذلك على الفروع التفصيلية وكأنها من الأصول الشرعية. ويرى حسن الترابي (*) أن هذا دليل على ضياع الأولويات السياسية في الخطابات الإسلامية مثل شكل النظام السياسي أو مشروعية (*) الحكومة التمثيلية، التي كانت أصلاً موجهة نحو خدمة الحضارة الإسلامية. هذا الضياع جعل الخطابات الإسلامية ملغية وعاجزة عن تفعيل المجتمعات الإسلامية، فاستوجبت أيضاً استعارة القوانين الوضعية الغربية المناسبة لمشاكل الحداثة (*). مثل هذا التفضيل السياسي الخاطئ أدّى إلى تمجيد الفقه عوضًا عن الدين ذاته. فأصبح المسلمون خدم فكر لا يستطيع إفادتهم كما في السابق. هذا الفعل أدّى إلى إضعاف الفكر الحرّ وإلى هيمنة التقليد (*)، الذي أصبح موازيًا للدين نفسه.

وطبقاً للأصوليين، فإن الفكر والنظام الإسلامي الموروث (*) أثبتا

عجزهما عن التقدّم، والمطلوب بدلاً من ذلك فكر إسلامي جديد وخطاب يأخذ في الحسبان الحداثة المؤسسة على النص (*) الديني، لا السلطات الجديدة أو الموروثة. فالاجتهادات الفردية يجب أن تتعامل مع قضايا عميقة، وليس فقط مع فرضيات عديمة الأساس، أو مصالح هامشية أو تفاصيل لغوية، وهي المشاكل التي أصابت تاريخ (*) الإسلام (*). كما أن العلوم العقلية ذات أهمية قصوى في إعادة تكوين فكر إسلامي فعّال، فمثل هذه العلوم قادرة فقط على التفاعل الصحيح مع الأصول، خصوصاً النصّ القرآني، وتطوير الشريعة (*).

وبما أن الأصول فقط تحمل في طياتها أيّ قيمة معيارية أو نهائية للمسلمين، فإنهم يقللون من أهمية اتباع التقاليد الإسلامية ويصفونهما كما لو كانت لا تعدو أن تكون تراكمات تاريخية بدون أيّ منزلة معيارية ثابتة .راجع أيضاً الأصالة؛ الأصوليّة؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ الماضي؛ النظام؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

الأصوليّة. في الأصل، الأصوليّة هي مفهوم طوّر في الغرب (*) لكي يصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله (*). فيما بعد، وسّع هذا المعنى ليتضمن كلّ أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني، وهكذا، هنالك الأصوليّة اليهودية، والأصوليّة المسيحية والأصولية الإسلامية. ومع أنّ الأصوليّة حملت مضمونًا سلبيًا، فهو مستخدم في هذه الموسوعة بشكل وصفي للدلالة على تلك الحركة التي تدعو إلى العودة إلى أصول (*) الإسلام (*): القرآن (*) والسنة النبوية. وبالطبع، تدرس الأصوليّة من المنظورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، لكن مثل هذه المنظورات منفردة لم تصل إلى الفهم المعمّق لخطابات الأصولية ولشعبيتها لدى فئات عدة من المسلمين.

في الأزمنة الحديثة، ازدهر العديد من الحركات التي تدعو إلى العودة كليًا إلى أصول الدين (*) في كافة أنحاء العالم الإسلامي. شعر زعماء مثل هذه الحركات بأنّ البعد الروحي الإسلامي يمكن أن يساعد على تطوير صورة واضحة للعدو وإدانة الفساد الأخلاقي- خصوصاً عندما تتناقض الصورة الحالية المحسوسة لأوضاع الأمة مع صورة مثالية ومجيدة محسوسة لماضٍ مليء

بالمثالية الأخلاقية. وهكذا، يوظف هذا البعد الأخلاقي لحثّ المسلمين على تأسيس حضارتهم (*) العظيمة مرة ثانية، وعلى إعادة بناء هويتهم، واستيعابهم للحداثة (*) والتطور.

بطريقة أو بأخرى، ومثل أي منتج سياسي وثقافي، فإن صعود الأصولية الإسلامية يجب أن يحدّد ضمن إطار الاستجابة للأزمات الثقافية والسياسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية وحسب تعدد المنظورات التاريخية والثقافية. راجع أيضاً: الردة؛ الأصالة؛ البنا، حسن؛ الرأسمالية؛ المسيحية؛ الديموقراطية ؛ الأصول؛ الأصولية الإسلامية؛ إسرائيل؛ اليهودية؛ الخمينية؛ التحرير؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ قطب، سّيد؛ الراديكالية؛ الدين؛ الثورة؛ العلم؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن؛ الكفر؛ العنف.

الأصولية الإسلامية. لا تتشكل الأصولية الإسلامية فقط من جماعة الحركات السياسية لكنها تحمل أيضاً مجموعة متنوعة من الاتجاهات الفكرية المعتدلة والمتشددة وتعدداً في الخطابات السياسية. تشكّل هذه الخطابات نقدًا للفلسفة (*)، والإيديولوجيا السياسية، والعلم (*). ومن ناحية فلسفية، ومع أنّ الأصولية تؤمن بوجود الحقيقة الموضوعية والنهائية، (*) إلا أنها تدعي أن الفرد غير قادر على فهمها، وهكذا، فكلّ معرفتنا (*) هي نسبية. ومن الناحية الجوهرية، تحاول تقديم طريقة حياة وفكر مستندة إلى الشريعة (*) وظاهرة الطبيعة. فكلاهما معاً يشكّلان الدين (*). تعتمد الإيديولوجيات السياسية الأصولية على الالتزام بالحاكمية (*) وعلى دحض الجاهلية (*) والمقولة أن للناس السلطة النهائية وأن طبيعة الإنسان هي أنانية. بدلاً من ذلك، تعتبر الأصولية أن تلك السلطة النهائية هي لله (*). تدور النظرة العالمية الأصولية حول إقامة مجتمعات عادلة ومستقيمة تعتمد الإسلام (*) كمنهج (*) حياة.

بينما ينظر الأصوليون بشكل عملي لدور العقل (*)، يجعلون وجود الأخلاق (*) حقيقة موضوعية طبيعية. على أية حال، يؤكّد الأصوليون قصور العقل الإنساني في اكتساب المعرفة المطلقة. وجهة النظر هذه تستلزم وجود الوحي حتى تتمكن الإنسانية من العيش بتوافق مع النظام العالمي (*). وعند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب (**)، خلق الله في الإنسان الفطرة (*)

التي تستقبل الوحي (*) وتضمن الطاعة لله الذي خلق القوانين الكونية، الطبيعية منها والأخلاقية. فالقوانين الطبيعية الكونية ليست خالية من القيم بل تستهدف كل هذا الكون. فالله خلق كل القوانين الطبيعية والأخلاقية لخدمة الإنسان.

الأصولية الإسلامية هي مصطلح عام لمجموعة واسعة من الخطابات والحركية (*) التي تحتوي على مستوى عالٍ من التعددية (*) المعتدلة، وبالتالي الديموقراطية (*)، وكذلك على الراديكالية (*) المتطرّفة، وعدم التسامح، وبالتالي حكم الأغلبية الدينية. وبينما هناك بعض المجموعات الأصولية التي تتقبل التعددية بين المسلمين والأقليات، هناك جماعات أخرى ترفض هذا النوع من التعدّدية. بالإضافة إلى هذا، فبينما هناك بعض الأصوليين الذين يتقبلون التعددية السياسية لكنهم يرفضون التعددية الدينية، وهناك آخرون يتقبلون التعددية الدينية لكنهم يرفضون التعاطي الإيجابي مع الخارج، وخاصة الغرب (*) بالإضافة إلى الامبريالية. حتى على المستوى العلمي، هناك بعض الأصوليين الذين يدافعون عن العلم والتقنية الغربيين، بينما يستثنيهما آخرون بسبب طبيعتهما غير الإسلامية.

على سبيل المثال، إن خطابات سيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وآية الله الخميني (*) حول الطبيعة السياسية. والدولة الإسلامية (*) هي أكثر تشددًا من خطابات حسن البنا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**). المنظرون الثلاثة الأوائل لا يؤمنون بالتغيير التدريجي والمساومة. لذا، يؤكّدون على ضرورة إسقاط الحكومات العلمانية كواجب ديني غير قابل للمفاوضة. فهذه الخطابات ترفض أي نوع من المساومة فيما يتعلق بحاكمية الله وجاهلية العالم. على أية حال، إن خطاب البنا هو أكثر انفتاحاً وأقل إصراراً على الإسقاط العنيف للأنظمة غير الإسلامية. في الحقيقة، يظهر خطابه جاهزيةً للمساومة، عملياً ونظرياً، وينفي وجود أي سلطة دنيوية نهائية عدا الجماعة، التي يتضمن توافقها حاكمية الله. فإذا كانت الجماعة غير راغبة في تبنّي الدولة الإسلامية، فإن فرضها لا يعكس جوهر الإسلام .راجع أيضاً: الأصالة؛ الأصوليّة؛ حزب الله؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ إسرائيل؛ اليهودية؛ الخمينية؛ التحديث؛ الترابي، حسن؛ العتيبي، جهيمان.

الأفغان العرب. يدل هذا المصطلح على مجموعات المتطوعين العرب الذين قاتلوا الاحتلال السوفياتي لأفغانستان والحكومة الأفغانية الشيوعية في الثمانينات. اعتقد الأفغان العرب بأنّهم كانوا يقومون بالجهاد (*) ضدّ الكفّار. دعمت أكثر الأنظمة الإسلامية والمثقّفين الإسلاميين بالإضافة إلى العديد من البلدان في الغرب (*) هذه الحركة في بدايتها وقبل انهيار الاتحاد السوفياتي. بعد نهاية الاحتلال السوفياتي، انشق الأفغان العرب ودعموا الفئات الأفغانية المختلفة المتناحرة التي كانت تتسابق على السلطة. كما تحول العديد من الأفغان العرب عند عودتهم إلى بلدانهم إلى نواة للثورة المسلّحة والنشاطات العنيفة ضدّ الأنظمة القائمة. علاوة عن ذلك، توجّه البعض إلى باكستان لكي يجدوا ملجأ آمناً من حكوماتهم التي كانت تتابع نشاطاتهم وتربطهم مع الحركات الإرهابية. على أية حال، لم يشترك أغلب الأفغان العرب في البداية في النشاطات العسكرية. ويشتمل الأفغان العرب على مواطنين من أكثر الدول العربية، خصوصاً مصر، والأردن، واليمن، والمملكة العربية السعودية، والجزائر. ويقدر العدد الرسمي للأفغان العرب بحوالى ٦٠٠٠، غير أن العدد الفعلي يتخطى هذا القدر بكثير (حوالى ٢٠٠٠٠)، إذ إن العديد منهم لم يسجّلوا عند دخولهم لأفغانستان ولم يخضعوا للإجراءات الشكلية. علاوة عن ذلك، عمل العديد منهم في مؤسسات خيرية إسلامية وعربية وجمعيات تربوية.

هناك منظمتان مشهورتان تشتملان على العديد من الأفغان العرب. الأولى، جماعة التكفير والهجرة (*) (جماعة المسلمين)، بقيادة الدّكتور أحمد الجزائري، والتي تحالفت وأثّرت على العقيدة المتشددة للجماعات الإسلامية المسلحة الجزائرية (*). أما المنظمة الأخرى فهي جماعة الخلافة، والتي أسّسها محمد الرفاعي، الذي دعا إلى تأسيس الدولة الإسلامية (*) على الحدود مع باكستان. كما أن هناك منظمات أخرى مثل العمائم السوداء وجماعة الفطرة، والتي تتبنى مبادئ ساذجة مثل منع لبس الأحذية واستعمال السيارات. اتهم بعض الأفغان العرب بمحاولة قتل الرئيس المصري حسني مبارك في إثيوبيا حيث إن اثنين من القتلة المزعومين كانا مصريين من الأفغان العرب.

كما أن رمزي يوسف (*)، الذي اتهم بتنظيم التفجير الأول لمركز التجارة العالمي، له ارتباطات مع الأفغان العرب. وكذلك الأمر مع الأفراد الذين اتهموا بقصف مقر البعثة الأمريكية في الرياض في المملكة العربية

السعودية في عام ١٩٩٥، فقد كانوا في أفغانستان. وعلى كل، لا ينبغي علينا أن ننسب ارتفاع حدة عنف الجماعات الإسلامية الثورية والعنيفة في العالم العربي إلى الأفغان العرب وحدهم، إذ إن هذه الجماعات نشأت أساساً بما فيها الجماعة الإسلامية في بلدانها وليس في أفغانستان. إلا أن هناك بعض الأدلة الظرفية التي تؤكد أن عودة الأفغان العرب إلى بلدانهم زادت من حدة العنف والراديكالية (**).

في الأردن، ترأس الأفغان العرب عبد الله كامل الحشايكة حيث يقول بعض المراقبين بأنّ هذه الجماعة الأردنية تتكوّن من أعضاء من جيش محمد (*) والإخوان المسلمين (*). ويزعم البعض بأنّ هذه الجماعة أرادت اغتيال الوفد الفلسطينيّ إلى مفاوضات السلام مع إسرائيل (*) ورئيس الوزراء الأردني عبد السلام المجالي بالإضافة إلى بعض ضبّاط الجيش والشرطة وتفجير مجمع عمان السكاني، وهو مركز تجاري كبير، بالإضافة إلى قاعات السينما. وتقدر عضوية الأفغان العرب في الأردن بحوالى ١,٠٠٠.

كما يتهم الأفغان العرب بالتفجيرات الذي وقعت في ثكنات البعثة العسكرية الأمريكية في الرياض في المملكة العربية السعودية. ويرتبط المشبوهون الأربعة بالأفغان السعوديين الذين قاتلوا في الثمانينات في أفغانستان ضدّ السوفيات. فالمشتبه بهم كانوا قد تأثّروا بعقيدة أسامة بن لادن (*) ومحمد المسعري (*) وكتابات أبي محمد المقدسي.

إنّ اسم المقدسي الحقيقي عصام محمد طاهر، وهو يقبع الآن في السجون الأردنية بتهمة تشكيل منظمة غير شرعية، "بيعة الإمام"، والتخطيط لنشاطات إرهابية. وهو فلسطينيّ الأصل نشأ في الكويت وتأثر بجمعية إحياء التراث الإسلامي (*)، وهي جزء من الاتجاه السلفي في الكويت والخليج. كما أن كتابه، **ملة إبراهيم**، يتبنّى الراديكالية السلفية كوسيلة للقضاء على جاهلية العالم (*). وقد شكك المقدسي حتى بالحركات الأصولية السائدة، كما كانت لديه اختلافات عديدة مع الأفغان العرب الآخرين. أثناء هذه الفترة، وصل بعض الشبان من الخليج إلى أفغانستان وانضموا إلى المقدسي الذي أبعدهم عن الأصوليين الأكثر اعتدالاً كالإخوان المسلمين.

وقد كان المقدسي شديد النقد للإخوان في الأردن ولقبولهم

بالديمقراطية، فهو يعتبر أن الديموقراطية والبرلمان هي من أشكال الكفر التي تغتصب حاكمية الله وشريعته (**). كما نشر المقدسي رسالته في المساجد. وفي الأردن، انضم العديد من جيش محمد المحظور إلى المقدسي. وفي عام ١٩٩٥، تم محاكمة العديد من يتهم الإرهاب وحيازة الأسلحة، لكنهم اتهموا القاضي والشرطة والمحامين بالكفر. كما كان بعض المتهمين بالتفجير في الرياض من جماعة المقدسي الذين تدربوا في أفغانستان .راجع أيضًا: بن لادن، أسامة؛ الحركة الإسلامية الكردية؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ جيش محمد.

الأفغاني، جمال الدين (١٨٣٩-١٨٩٧). هو المفكّر والناشط المسلم الأكثر بروزًا الذي بدأ العملية الحديثة للإصلاح الإسلامي في العالم الإسلامي. وقد وصف الأفغاني بأنه حكيم الشرق أو أنه من أيقظ الشرق من سباته. قال بعض العلماء بأنّه ولد في أفغانستان، وقال آخرون بأنّه ولد في إيران، ثمّ انتقل إلى أفغانستان. على أية حال، ادعى الأفغاني أنه ولد في أفغانستان. وبينما تصرف الأفغاني كعالم سني، اعتبر العديد من العلماء بأنّه كان شيعياً. في طفولته، تعلّم الأفغاني العربية واستظهر القرآن. كانت سفرته الأولى إلى الهند، ثمّ سافر في كافة أنحاء العالم الإسلامي.

في أفغانستان، كان الأفغاني ناشطًا جداً ضدّ البريطانيين، وطرد لذلك. ثمّ انتقل إلى إسطنبول، وبومباي، والقاهرة وأماكن أخرى. نظّر للخلافة العثمانية (*) كمصدر لوحدة المسلمين ودفاعهم. وعلى الرغم من أنه أصبحَ للأفغاني مركز مرموق في إسطنبول، إلا أنه طرد ثانيةً وذهب إلى القاهرة في عام ١٨٧١. هناك ازدهرت مهنته كمصلح، كما كان ناشطًا جداً في إثارة العداء للبريطانيين فكان له أتباع كثر، منهم محمد عبده (*)، لعبوا أدواراً بارزة بعد ذلك في مجتمعاتهم. ثم نفي الأفغاني في عام ١٨٧٨ إلى الهند، حيث بدأ العمل في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية. ثمّ استقر في باريس في عام ١٨٨٣ حيث نشر المجلة المؤثرة جداً آنذاك **العروة الوثقى**. في إيران، عمل ضدّ الشاه وانتهى ثانيةً في إسطنبول حيث إن السلطان وعده بان يكون له شأن عظيم. لكن الأفغاني مات وحيداً بعد سنتين من معاناته سرطان الفكّ.

ردّاً على محاضرة للمستشرق رينان، اعتبر الأفغاني بأنّ الإسلام والعلم

متوافقان، إذ إن الإسلام لم يرد خنق العلم أو توقيف الحريةَ (*) الفكرية. آمن الأفغاني بضرورة ترويج مذهب الإرادة الحرّة كوسيلة لتحقيق الحرية الدينية والسياسية بالإضافة إلى التقدّم. وبينما تحول فهم الإسلام إلى تقليد، نظر الأفغاني للمبادئ الأساسية للإسلام على أنها متوافقة مع العلوم والتطور الحديث. والفكر الإسلامي عليه أن يوظف الحداثة (*) عملياً لكي يحيي الإسلام. كما دعا الأفغاني إلى إعادة النظر في الفكر السياسي أيضاً لكي يشتمل على الديموقراطية والحكومة الدستورية (**). ركّز أراءه السياسية والأيديولوجية على ضرورة إصلاح الدولة الإسلامية (*) من خلال الدعوة إلى الجامعة الإسلامية (*)، فطالب بالتمسك بالعدالة والشورى (**) كركنين رئيسيين للحكم الحديث .راجع أيضاً: عبده، محمد؛ ابن باديس، عبد الحميد؛ الحداثة؛ الجامعة الإسلامية؛ رضا، محمد رشيد؛ السلفية.

إقبال، محمد (١٨٧٧-١٩٣٨). محمد إقبال هو مصلح ليبرالي باكستاني كان له تأثير ديني وثقافي وصل إلى جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان شاعرًا وفيلسوفًا. ولد إقبال في سيالكوت وترعرع في عائلة متدينة. عندما أنهى دراسته الثانوية، انضم إلى كليّة البعثة الاسكتلندية، وبعد ذلك انضم إلى الكليّة الحكومية في لاهور. تأثر فكرياً بالسّيد أحمد خان وتوماس آرنولد. بعد حصوله على درجة الماجستير، أصبح إقبال قارئاً في جامعة الكليّة الشرقية للاهور. ذهب عام ١٩٠٥ إلى أوروبا ودرس في كليّة الثالوث وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٠٧. كان منهمكاً جداً في سياسة الهند وانتخب في البرلمان لفترة (١٩٣٠-١٩٣٦). كان إقبال أيضاً عضو اتحاد عموم الهند الإسلامي، الذي كان له دوراً فعالاً في تأسيس باكستان .راجع أيضاً: جمعية العلماء المسلمين؛ الإصلاحية؛ الوهابية.

الألباني، الشيخ ناصر الدين. راجع: السلفية.

الله. عند الأصوليين، أن جوهر الله التوحيد (*) هو أعمق من أن يدركه العقل الإنساني (*)، إذ إن ذات الله خارجة عن إطار الزمان والمكان، بينما عقل الإنسان واقع في إطار الزمان والمكان. هذه الخاصية تمنع الفهم الإنساني لجوهر الله. يمكن للإنسان أن يتفاعل مع النصّ الإلهي (*) فقط ويتصرّف وفقاً لذلك. لذا، فالتفاعل المباشر بين الإنسان والله ممنوع بسبب

الاختلافات بين الله والإنسان. لهذا فالأصوليون يرفضون أيّ منهج (*) في المعرفة (*)، مثل الفلسفة وعلم الكلام (**)، التي تدّعي الوصول إلى فهم مطلق لله.

يجادل الأصوليون بأنه منّ الضروري أن يكون الله مصدر كلّ المشروعية والتشريع (**)، في السياسة والمجتمع بالإضافة إلى الفلسفة والعقل (**). فعندهم، ليس هناك تفسير نهائي صحيح (*) للحكم، والمعرفة، والدين، والمبادئ الأخلاقية، والديموقراطية (**) دون ربطها بالألوهية. فالقضايا مثل المبادئ الأخلاقية والحرية (*) والأديان كالمسيحيةً واليهودية (**) أفسدت بالفهم الخاطئ لله. هذا الفهم الخاطئ أدّى إلى ظهور عدد من المبادئ الخطرة حول الألوهية، مثل الجاهلية، والردة، والشكّ (**) لأنها أصبحت تعتمد على الإنسان دون الارتكاز إلى نصّ صحيح أو القرآن (*). وهكذا، فالاعتقاد الصحيح في الله، عند الأصوليين، يتطلّب ثورةً (*) تطبّق الشريعة وتقيم الدولة الإسلامية والمجتمع (**) .راجع أيضاً الردة؛ التوازن؛ الخلافة؛ المسيحية؛ علم الكلام؛ الأصوليّة؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ إسرائيل؛ الجهاد؛ اليهودية؛ الاستشهاد؛ الماركسية؛ الأديان التوحيدية؛ العقل؛ الراديكالية؛ الشريعة؛ الشورى؛ الحكومة الدينية؛ التوحيد؛ الحضارة الغربية.

الألوهية. تشير الألوهية عند الأصوليين إلى عدم إمكانية تغير مفهوم التوحيد (*) لأن الله (*) هو الخالق ومصدر كل شيء، بينما النبي محمد هو وسيلة الاتصال ومهمّته الجوهرية الدعوة إلى المبادئ الإلهية بصدق وأمانة. فالنبي مثل سائر المسلمين الآخرين يرتبط بنفس الشريعة (*)، والله اجتباه كرسول. وهكذا، فوظيفة النبي، عند سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (*)، على سبيل المثال، لم تكن الفلسفة واختراع المبادئ والفلسفات، بل الالتزام بالشريعة بشكل حرفي. بهذا المعنى، يجعلون الحديث النبوي نتيجة للخطاب القرآني ومعتمداً عليه.

وطبقاً للأصوليين، فالمعرفة (*) الإلهية المرسلة من خلال النصّ (*) المنزّل تتفوق على المعرفة الإنسانيّة، حتى تلك التي يملكها النبي؛ كما أنّ السلطة الإلهية تتفوق على كل سلطة إنسانية. إذا كان هذا هو حال النبي، فبالأحرى أن ينكر الأصوليون أيّ دور تأسيسي أو فهم متفوق للدين (*) من قبل علماء الدين والفقهاء.

ويرى الأصوليون أن ألوهية المفهوم الإسلامي العالمي، التوحيد، تعني أيضاً بأنه وبالرغم من أن التوحيد هو مفهوم أبدي، فإن فهمه خاضع لشروط المفسر وأدوات تفسيره (*). ولذا، يجب التفريق بين فهم النصّ والنصّ نفسه. إنّ المفهوم الإسلامي المشتقّ من النص هو أبدي، أما الفهم الإنساني الصحيح فهو متغير. وهكذا، فإن إمكانيات فهم أو قراءة المفهوم الإسلامي العالمي تمتد في كافة أنحاء المكان والزمان. لذا، يصبح مرتبطاً مع السياسي والمادي، والأحوال العامة للقارئ والمفسر. هكذا، فإن النصّ الأساسي، أو القرآن (*)، يمكن أن يقرأ، ويفسر ويفهم بشكل مختلف ومتنوع بحسب الأجيال والأفراد المختلفين. لذا، فإن الخطابات الماضية المؤسسة على معنى القرآن يجب أن لا تحدّد من الفهم الإنساني الحديث والمعاصر للنصّ بالإضافة إلى الماضي نفسه. فلا يمكن للنصّ أن يناقض النص بخطاب إنساني ماضي أو حالي، بل بواسطة نصّ آخر فقط .راجع أيضاً الدستور؛ الله؛ الحكم؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد.

إمام، الشيخ عبد الفتاح. راجع: السلفية.

الأمة. يعتبر الأصوليون أن الإسلام (*) يستهدف إقامة الأمة الصالحة، أي الأمة التي لديها رسالة عالمية. فالأمة يجب أن تكون موحّدةً ومضحيةً بالنفس في سبيل الله (*). كما أن الإسلام يستهدف تأسيس الحكومة الإسلامية العادلة والأخلاقية أيضاً (*)، لا الاستبدادية والطاغية. الإسلام يريد تأسيس أمة مستقيمة وان تكون الحكومة في خدمتها.

لهذا فإن الأمة الإسلامية، عند الأصوليين، تقوم على أربع قواعد: الأولى، عقيدة صافية تدفع بالإنسان إلى التقرب من الله؛ الثانية، العبادة الصحيحة والأعمال الدينية الصالحة مثل الصلاة والصوم؛ الثالثة، الوحدة التي تكمل الإيمان وتخفض النزاعات بين المذاهب والميول السياسية؛ والرابعة، تشريع (*) وقوانين جيدة مشتقّة من القرآن (*) والسنة النبوية .راجع أيضاً الدعوة؛ الخلافة؛ الديموقراطية(*) ؛ حزب الحق الإسلامي؛ حزب الله؛ الحدود؛ الإجماع، المجتمع الإسلامي؛ الدولة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهاد؛ العدالة؛ حزب السلامة الوطني؛ الماضي؛ الدين؛ رضا، محمد رشيد.

الأممية الإسلامية. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الأممية الإسلامية الثانية. قاد حسن الترابي (*)، زعيم الإخوان المسلمين في السودان (*) منذ عام ١٩٦٤، الانشقاق الرئيسي الأول عن المنظمة الدولية للإخوان المسلمين (*). كان هذا الانشقاق بداية الأممية الإسلامية الثانية. هيّأ الترابي في التسعينات المؤتمر العربي الإسلامي الشعبي لتمثيل كلّ الحركات الإسلامية الرئيسية بشكل عام، وعارضت هذا المؤتمر بداية إيران والتي اقترحت فكرة الحكومة العالمية للإسلام لكي تدعم الحركات الإسلامية الثورية.

ظهر هذا المؤتمر بشكل عملي في عام ١٩٩١ عندما انعقد الاجتماع الأول في الخرطوم، أما المؤتمر الثاني فعقد في عام ١٩٩٣ ظهر خلاله العديد من الاختلافات مع إيران لأن المؤتمر استعمل كلمة العربي لوصف نفسه الأمر الذي اعتبرته إيران عملاً عنصرياً. أما الاجتماع الثالث للمؤتمر فعقد في عام ١٩٩٥، وحضره ٣٠٠ ممثل من ٨٠ دولة، بما في ذلك وفود الإخوان المسلمين برئاسة مصطفى مشهور (*)، وجبهة الإنقاذ الإسلامية (*)، وحركة النهضة (*)، وحزب العمل وإيران. قرّر هذا الاجتماع تأسيس الفروع في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

إنّ الاختلاف الرئيسي بين المؤتمر والمنظمة الدولية للإخوان المسلمين يتمثل في أن المؤتمر يعطي فسحة أكثر لعمل الحركات المحليّة ضمن ظروفها المحلية ودون مركزية عالمية. وترى أن الحركات الإسلامية يجب أن تتعاون كوحدات مستقلة وتتأقلم في البيئات الإقتصادية الإجتماعية والسياسية المختلفة. وهكذا، فما هو مفيد ومساعد لحركة ما قد لا يكون ملائمًا لحركة أخرى. وبكلمة أخرى، يدافع المؤتمر عن التوجهات المحلية للحركات الإسلامية. أما حركة الإخوان فهي تريد الالتزام أكثر بقرارات السلطات المركزية .راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الترابي، حسن.

أمير. كلمة أمير تدلّ اليوم على وظيفة عائلية موروثة أو حاكم لمنطقة. أما الأصوليون فيستعملونها كلقب لقادة مجموعاتهم. ففي المجتمعات الإسلامية المنظّمة تقليدياً، هناك العديد من الأمراء، لكن أمير الجماعة أصبح محصورًا برؤساء الحركات والمجموعات الأصولية. ويطيع العديد من الأصوليين أوامر

زعمائهم بصرامة وبدون أي مساءلة. راجع أيضاً: حركة الاتجاه الإسلامي؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ الإخوان المسلمون في الأردن.

الانتفاضة. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

انس، عبد الله. عضو اللجنة التنفيذية المنفية للجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) التي يعيش أعضاؤها في الخارج. كان أحد الجزائريين الذين تطوّعوا في عام ١٩٨٤ للمحاربة في أفغانستان وكانت لديه علاقة وثيقة مع المجاهدين الأفغان. انضم أنس إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكان على مقربة من الجماعة الإسلامية المسلحة (*). على أية حال، هو يعارض العنف اليوم (*) ويعتبر أن الجماعة الإسلامية المسلحة خطرة على الحركة الأم.

انصار السنة المحمدية. تعارض هذه الجماعة السودانية حركة حسن الترابي (*) في السودان. عندما قامت ثورة الإنقاذ (*) دعمت هذه الجماعة السيطرة الإسلامية. فيما بعد، انقلبت على النظام و الترابي. اضطهدتها الحكومة السودانية واعتقلت العديد من أعضائها واتهمتها بالنشاطات الإرهابية داخل السودان. ومن الأمثلة على ذلك، الحادثة التي وقعت في مسجد أنصار السنة المحمدية في ١٩٩٥ في أم درمان حيث قتل ١٦ فرداً وجرح حوالى ٢٠ آخرين أثناء الصلاة. هذه الحادثة نسبت إلى جماعة ثورية ضمن الجماعة، جماعة التكفير والهجرة.

اوغلو، حسين ولي. راجع: حزب الله في تركيا.

اوغلو، صالح ميرزا. راجع: منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم.

اوغلو، كمال بيلا. راجع: التيجانية.

— ب —

بابتّي، عبد الله. راجع الجماعة الإسلامية في لبنان.

بازركان، مهدي (١٩٠٧-١٩٩٦). بازركان ولد من عائلة تعمل في التجارة. في تعليمه المبكّر، جمع ما بين الدراسات التقليدية والحديثة. أرسل

فيما بعد إلى المدرسة المركزية في باريس، وعاد في عام ١٩٣٥ حاصلاً على شهادة الدكتوراه. انضم بازركان إلى المصرف الأهلي بعد أداء خدمته العسكرية. أصبح أستاذاً أيضاً في كليّة الهندسة، جامعة طهران. تعاون مع شخصية رئيسية في المعارضة لشاه إيران، السّيد محمود طالقاني (*)، من أجل نشر رسالة الإسلام (*) التقدمي. أصبح بازركان نشيطًا جداً في تأسيس ومساعدة الجمعيات الإسلامية. كما انضم إلى الحركة القومية برئاسة محمد مصدّق أيضاً.

في عام ١٩٥١، أصبح نائب وزير، وأشرف على تأميم شركات النفط. بعد انقلاب عام ١٩٥٣ انضم بازركان إلى المقاومة القومية، لكنه سجن. وأسس مع طالقاني وآية الله سحابي حركة تحرير إيران (*)، لكنه سجن مرة ثانيةً مع الاثنين. أسّس بازركان فيما بعد مع آية الله مرتضى مطهري (*) وطالقاني، الجمعية الإسلامية للمعلمين وشارك في تأسيس جمعية حقوق الإنسان أيضاً في ١٩٧٧ حيث لعب دورًا فعّالاً في الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*)، فعينه آية الله الخميني (*) أول رئيس وزراء للحكومة المؤقّتة في عام ١٩٧٩.

استقال بعدها بازركان بسبب قضية الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران وأخذ الرهائن الأمريكيين. أسّس فيما بعد جمعية الدفاع عن الحرية وسيادة الأمة الإيرانية. ويعتبر بازركان مصلحاً إسلامياً ليبرالياً، وليس أصوليًا. راجع أيضاً: حركة تحرير إيران؛ قطب زاده، صادق؛ المجلس الثوري؛ طالقاني، السّيد محمود.

بدري، يوسف. راجع منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

البدعة. مصطلح للأصوليين يوظفونه لا بمعنى اختراع شيء ما أو تطوير لمفهوم ومذهب ما. في الحقيقة، يعنون بالبدعة التطوير غير الإسلامي للمذاهب والمفاهيم في مقابل التطوّرات السابقة التي قبلت بها الجماعة الإسلامية أو القواعد العامّة للدين (*). فالأصولي المتشدد، على سبيل المثال، يعتبر الديموقراطية (*) بدعة سيئة، بينما يعتقد الأصولي المعتدل بأنّها تطوير لمبدأ قديم، الشورى أو الإجماع (**)، وبالتالي، ليست بدعة سيئة.

برجاوي، محمد أحمد (١٩٥٩–). فاز برجاوي بمقعد في البرلمان اللبناني

كمرشّح عن حزب الله (*) في بيروت. شارك في مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي في ١٩٨٢ وكان عضو لجنة دعم المقاومة. شارك في تأسيس الفرع اللبناني لمؤسسات الشهيد في ١٩٨٣ (المقر الأساسي هو في طهران)، بيت مال المسلمين، مركز الخميني الثقافي، وقناة حزب الله التلفزيونية، المنار. يهتمّ برجاوي بإلغاء الطائفية لأنها المصدر الرئيسي لكلّ مشاكل لبنان. فقد مقعده في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦.

البرقاوي، الشيخ يوسف. راجع السلفية.

البشير، عمر حسن. البشير هو جنرال في الجيش السوداني الذي قاد الانقلاب أو ثورة الإنقاذ الوطني في السودان بدعم من الجبهة الإسلامية القومية ضدّ رئيس الوزراء صادق المهدي في عام ١٩٨٩. أسّس البشير مجلساً عسكرياً وحل كل الأحزاب (*) واعتقل أغلب زعمائها المهمين.

منذ عام ١٩٨٥، ارتبط البشير بالجبهة الإسلامية القومية، التي تطوّرت من رحم الإخوان المسلمين في السودان (*) وكانت برئاسة حسن الترابي (*). لم يتضمّن المجلس العسكري أعضاء الجبهة ولم يعمل بشكل صحيح. استبدل المجلس العسكري بمجلس الشورى (*) فيما بعد. أصبح البشير رئيساً للجمهورية. راجع أيضاً: الإخوان المسلمون في السودان؛ قوات الدفاع الشعبية؛ أنصار السنة المحمدية؛ طه، علي عثمان؛ الترابي، حسن.

بلحاج، علي (١٩٥٥ -). هو نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) في الجزائر. ولد في عام ١٩٥٥ في تونس. مات أبوه أثناء الثورة في الجزائر. بدأ بلحاج تعليمه في وادي سوف، وهي بلدة واقعة في جنوب شرق الجزائر، قرب الحدود التونسية. واصل تعليمه في الدين واللغة العربية في مسجد الزيتونة، ثمّ علّم اللغة العربية بالإضافة إلى الدين في الجزائر. كان بلحاج على اتصال بالعديد من الشخصيات الجزائرية الإسلامية مثل عبد اللطيف سلطاني، أحمد سحنون وعباسي مدني (**).

أطلع بلحاج على العديد من القراءات للكتّاب الأصوليين السياسيين مثل حسن البنا، سيد قطب وعبد القادر عودة (**). علاوة عن ذلك، أصبح لديه لاحقاً علاقة ما مع الجماعة الإسلامية المسلحة (*) وانتسب إلى منظمة الدعوة الإسلامية. وعرف مبكراً في حياته بتطرّفه السياسي (*) وتشدده

الإسلامي. اعتقل أثناء فترة ١٩٨٢-١٩٨٣ بسبب نشاطاته في الحركة الإسلامية الجزائرية إضافة إلى اتصاله بالحركة الإسلامية للجزائر (*) التي قادها مصطفى بويعلى، وهي حركة مسلّحة عملت ضدّ النظام الجزائري.

أسّس بلحاج بالتعاون مع آخرين، جبهة الإنقاذ الإسلامية، واختير نائباً للرئيس عباسي مدني. فيما بعد في آب/أغسطس ١٩٩١، اعتقل وبعد ذلك حوّل إلى المحكمة العسكرية في البليدة، وحكم عليه ب ١٢ سنة في السجن. على أية حال، أطلق سراحه في عام ١٩٩٧. راجع أيضاً جبهة الإنقاذ الإسلامية؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبير، رابح؛ مدني، عباسي.

بن خدة، يوسف. راجع حزب الأمة في الجزائر.

بن لادن، أسامة (١٩٥٤-). هو أحد أكثر الأصوليين الدوليين المطلوبين في العالم. ولد في أوائل الخمسينات من عائلة ثريّة من أصول حضرمية، في المملكة العربية السعودية. أسّس أبوه شركة للمقاولات والتجارة، مجموعة بن لادن، التي قدر رأسمالها في مطلع التسعينات بحوالى خمسة مليارات دولار. بعد التخرّج من كلية الهندسة من جامعة الملك عبد العزيز في جدة في عام ١٩٧٩، مضى الى أفغانستان وكان أحد الزعماء الرئيسيين للأفغان العرب (*). جنّد آلاف العرب ونظّم معسكرات التدريب لمحاربة السوفيات. في عام ١٩٨٩، عاد إلى المملكة العربية السعودية للمشاركة في إدارة أعمال العائلة؛ بعد خروج السوفيات من أفغانستان. أدّت نشاطاته ضد الحكومة السعودية لنفيه إلى السودان في عام ١٩٩١. وبسبب معارضته المتشددة للنظام السعودي، جرد من جنسيته السعودية عام ١٩٩٤. بعد حرب الخليج الثانية، أصبح بن لادن ناقداً حاداً للولايات المتّحدة الأمريكية واعتبر قوّاتها في الخليج جيشاً محتلاً كافراً في ظلّ أقدس المقدّسات الإسلامية. في السودان، أسّس وأدار عدّة أعمال تجارية مستخدماً مئات الأفغان العرب. وتحت الضغط الشديد من الحكومة الأمريكية، طردت الحكومة السودانية بن لادن الذي انتقل إلى أفغانستان في عام ١٩٩٦ حيث أصدر فتوى (*) بإعلان الحرب ضدّ الوجود الأمريكي في الخليج. عاش حتى العام ٢٠٠١ في مخبأ متقن تحت حماية حكومة طالبان وأسّس معسكرات لتدريب الأصوليين العرب المتشددين. يقدر

أتباعه بحوالى ٤٠٠٠ مقاتل في العديد من البلدان.

تقدر ثروة بن لادن بحوالى ٢٥٠ مليون دولار، تصرف في الغالب لتمويل الحركات الإسلامية الناشطة التي تعارض أنظمتها والولايات المتحدة. وقد تورّط في محاولات لاغتيال البابا يوحنا بولس الثاني والرّئيس حسني مبارك وتفجيرات مركز التجارة العالمي في نيويورك في عام ١٩٩٥، كما تورط في تفجير المقر الأمريكي لتدريب الحرس الوطني في الرياض في عام ١٩٩٥، وبرج الخبر في الظهران في عام ١٩٩٦، وكذلك سفارات الولايات المتحدة في كينيا وتنزانيا في عام ١٩٩٨. شكّل لجنة النصح والإصلاح والجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضدّ اليهود والصليبيين. فالجبهة هي منظمة غامضة كوّنت من جماعات ثورية، تعهّدت بالانتقام الشرس من القوات الأمريكية والمصالح الأمريكية في جميع أنحاء العالم. ويربط المسؤولون الأمريكيون والسعوديون بن لادن بالمنظمات والحوادث الإرهابية في الجزائر، والمملكة العربية السعودية، ولندن، ومصر، والصومال، والفليبين، وإثيوبيا، واليمن وأماكن أخرى. الجبهة الإسلامية الدولية تتكوّن من القاعدة التابعة لبن لادن ـ وهي مؤسسة الإنقاذ الإسلامية- والجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد الإسلامي (**) في مصر. كما يعتبر بن لادن أيضاً من الممولين الأساسيين والقائمين بجمع التبرعات للحركات الإسلامية في الخليج. يجد بن لادن الوسائل الكفيلة لتوزيع الأموال على النشطاء المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي من خلال الشركات المتعددة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا والشرق الأوسط. جّمدت أصوله المالية في الولايات المتحدة في آب/أغسطس ١٩٩٨ وفي المملكة العربية السعودية في عام ١٩٩٤. ومنذ عام ١٩٩٩، وضعته الإدارة الأمريكية على رأس لائحة الارهابيين الذين تلاحقهم، وقد خصصت خمسة ملايين دولار للقبض عليه. واليوم وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١ اتهمت القاعدة بتفجير مركز التجارة العالمي والبنتاغون في فيرجينيا مما أدى إلى مقتل حوالى ٢٨٠٠ شخص. ولا يعرف مكان وجوده منذ انهيار نظام طالبان الذي رفض تسليم بن لادن إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما لا يعرف مكان وجود كبار أعضاء القاعدة على وجه التحديد.

البنا، حسن (١٩٠٦-١٩٤٩). هو المؤسس والمرشد العام الأول للإخوان المسلمين (*) في مصر وأحد أكثر الزعماء المؤثّرين في الحركات الإسلامية

الحديثة. ما كان البنا عالماً دينياً تقليدياً لكنه كان مفكرًا قام ببلورة مفهوم الإسلام السياسي (*) وناشطًا أسّس الحركة الأصولية الإسلامية الأكثر أهميةً في العالم الإسلامي.

ولد البنا في عام ١٩٠٦ لأحمد عبد الرحمن الساعاتي المعروف بصدقه وكرمه. وقد ولد في وسط فوح الغربية حيث ترعرع في جو ديني، فتعلم الفقه وحفظ القرآن الكريم. كان والد البنا متديّناً جدًا ويمتلك مكتبة دينية استخدمها حسن البنا. وقد حضر البنا بعض الحلقات الصوفية وزار مساجد بعيدة. في العام ١٩٢٠، دخل إلى كلية المعلمين، وعند تخرجه درس العلوم اللغوية والدينية في دار العلوم في القاهرة.

ودرس البنا عدة مواد حديثة كالتربية وعلم النفس. كما اهتم بالشؤون الاجتماعية والسياسية والرياضية. وبشكل مغاير للتعليم التقليدي، كانت دائرة اهتمام البنا تشتمل على ما هو غير ديني. ومنذ بدايات تدريسه، كان البنا يحرص على مراجعة القضايا السياسية والاقتصادية من وجهة نظر دينية. ومنذ نعومة أظافره، كان البنا متأثراً بالطرق الصوفية، فأدخل بعضاً من مبادئها عن الأخلاق والتربية في تعاليم الإخوان المسلمين. أما أول حركة أسسها البنا فكانت الجمعية الحصافية الخيرية التي اهتمت بالتنشئة الأخلاقية.

وقد اعتقد البنا أن الإسلام يعالج جميع أوجه الحياة وأن الحضارة (*) الإسلامية تشتمل على ما هو جيد في كل الحضارات السابقة بل تتعداها في التقدم. وأسّس البنا الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨. وخلال خمس سنوات، امتدت عبر الإسكندرية وأسوان. وسمحت له قوّته البدنية الصلبة بالعمل لساعات طويلة جداً، فسافر، وحاضر وكتب وشارك في النشاطات السياسية الإجتماعية العديدة. أصبحت حركة الإخوان الحركة الدينية الكبرى في العالم الإسلامي.

في عام ١٩٣٣، نقل البنا من وظيفته في الإسماعيلية إلى القاهرة، فحولها إلى فرصة عظيمة لتوسيع وتقوية حركته. اعتمد على عدة طرق لتوسيع دعوته منها المجلات. بحلول عام ١٩٣٨، أصبحت حركته منظمة متطورة بشكل جيد تعاملت مع كلّ أوجه الحياة. وأثناء الحرب العالمية الثانية، انتشرت حركة البنا فشملت طلاب الجامعة الذين عارضوا مشاريع الحكومات السياسية. أوجد البنا برامج رياضية لتدريب الطلاب ولتعزيز الدعم لحركته في الوقت

نفسه. صادرت الحكومة مجلات الإخوان واعتقلت البنا حيث زاد اعتقاله من شعبيته.

وبحلول عام ١٩٤٥، وجّه البنا جهوده نحو تقويض الحكومة. انتقد الإخوان الحكومة بسبب اضطهادها للحركة، مع هذا شاركت الحركة في القتال في فلسطين. اشتدت التوتّرات بين الإخوان والحكومة باغتيال النقراشي باشا لأن الحكومة اتهمت الإخوان بذلك. اغتيل البنا في عام ١٩٤٩ وحلت الحركة بموته، حل عصر جديد للأصوليّة (*)، وهو العصر الذي رأى أن بلورة القدرات العسكرية للحركة تشكل ضماناً لها ضدّ قمع الحكومة.

إن الخطاب الأيديولوجي والسياسي لمؤسس الإخوان المسلمين والمرشد العام الأول في مصر، حسن البنا، هو الخطاب التأسيسي الرئيسي لمعظم الحركات الإسلامية الرئيسية. بكلمة أخرى، إن حركة الإخوان المسلمين هي المنظمة الأمّ لكلّ الحركات الأخرى. وإذا أخذنا في الحسبان ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأوّل من القرن الماضي، والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون، لم تكن مسألة اغتصاب السلطة بالعنف على جدول أعمال الإخوان المسلمين. ومع اهتمامهم بأسلمة (*) الحكومة، والدولة (*) والمجتمع، عمل البنا على أن تكون حركته ممثلة في النظام السياسي القائم آنذاك، وهكذا تنافس سياسياً مع الأحزاب الأخرى(*). رشح البنا نفسه مرّتين للانتخابات مع أفراد من حزبه، الإخوان. وكان بعض أعضاء الإخوان المؤسّسين في الوقت نفسه أعضاء في الأحزاب السياسية الأخرى؛ وينطبق الوضع نفسه على الإخوان المعاصرين.

طوّر البنا منظمته إلى حزب سياسي مع جدول أعمال سياسي معيّن لكي يتنافس مع الأحزاب الأخرى التي كانت فاسدة في رأيه. في عام ١٩٤٢، ترشح البنا مع بعض الإخوان للانتخابات، إلا أن رئيس الوزراء آنذاك أقنعه بالانسحاب. في المقابل، وعد البنا بإعطاء حرية أكبر لمنظمته وبإغلاق محلات بيع المشروبات الكحولية والدعارة. وعلى العكس من ذلك، في وقت لاحق من تلك السنة، أغلق رئيس وزراء النحاس كلّ فروع الإخوان، ماعدا المقر الأساسي. وثانيةً في عام ١٩٤٥، ترشح البنا وخمسة من الإخوان للانتخابات، لكن الجميع أخفق فيها. تنافس الإخوان مع الوفد، والشيوعيين وغيرهم. وعلى الرغم من سقوط البنا والإخوان في الانتخابات، أصبح البنا لاعبًا سياسيًا

قويًا؛ على سبيل المثال، دعي إلى القصر في عام ١٩٤٦ للاستشارة بخصوص تعيين رئيس وزراء جديد. في ذلك الوقت، شجّع القصر الإخوان خصوصاً لكي يقفوا ضدّ الشيوعيين والوفد.

إن إدانة البنا للأحزاب المصرية لا تعود إلى أسباب دينية بل بسبب فسادها الواسع وتعاونها مع البريطانيين. فشجبه للتجربة الحزبية للمرحلة السابقة لرئاسة جمال عبد الناصر ما كان رفضًا للحياة البرلمانية المصرية، بل رفضًا للحياة الحزبية المصرية، وليس لمبدأ الحياة الدستورية والسياسة التعدّدية (الحزبية). أبدى البنا اعتقاده أن الممارسة المصرية الدستورية قد فشلت فأصبحت في حاجة لإعادة توجيه .راجع أيضاً أبو غدة، عبد الفتاح؛ البنا، سيف الإسلام؛ الخلافة؛ الديموقراطية ؛ فرج؛ عبد السلام؛ الحكم؛ الهضيبي، عشماوي، صالح؛ الأصولية الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي؛ المعرفة؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الدين؛ الثورة؛ رضا، محمد رشيد؛ شادي، صلاح؛ الشورى؛ السباعي، مصطفى؛ النظام؛ تقليد؛ النصّ؛ عالميّة الإسلام.

البنا، سيف الإسلام. هو عضو بارز جداً في الإخوان المسلمين (*) وابن مؤسسها حسن البنا (*). أصبح البنا السكرتير العام لاتحاد المحامين. كان عضو البرلمان المصري. ويفترض البعض أنه عضو في مكتب الإرشاد في الإخوان.

بنكيران، عبد الإله. راجع الخطيب، عبد الكريم.

بني صدر، أبو الحسن (١٩٣٣ -). هو الرئيس الأول للجمهورية الإسلامية في إيران الذي انتخب في كانون الثاني/يناير عام ١٩٨٠ بأغلبية ٧٥ بالمئة. كان بني صدر مقرّباً من آية الله الخميني (*) بينما كان في المنفى في فرنسا وعاد معه على الطائرة نفسها إلى إيران. وبسبب اعتبار القوى المتشددة بني صدر مسلماً إصلاحياً متحرراً، وقفت ضدّه وضد محمد شريعتمداري (*). في بداية رئاسة بني صدر، حوّل الإمام الخميني إليه كلّ السلطات التنفيذية، بما في ذلك إمرة القوّات المسلّحة. بدأ سقوطه بمعارضته لحجز رهائن أمريكيين والاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. وكون بني صدر

درس الاقتصاد الغربي، فقد أحاط نفسه بدعاة التقنية والسياسيين ذوي التعليم الغربي الذين لم يحترموا كثيراً رجال الدين وأرادوا نوعًا من الحرية والبعد عن المؤسسة الدينية.

عندما اشتبكت القوى الإصلاحية المتحررة بالقوى المحافظة، أيّد الإمام الخميني بني صدر. ونتيجة للتنافس الداخلي من أجل السلطة، وبعد خطاب هاجم فيه الديكتاتورية في قاعدة للقوات الجوية، عزله الإمام الخميني من قيادة القوّات المسلّحة بعد أن اتهمه مجلس الشورى (*) بالخيانة العظمى بأغلبية ساحقة، وطرد من الرئاسة في حزيران/ يونيو ١٩٨١. وأخيراً، هرب بني صدر إلى فرنسا في آب/أغسطس .راجع أيضاً: بهشتي، محمد حسين؛ خامنئي، علي؛ قطب زاده، صادق؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ المجلس الثوري.

بهاء الدين، عمر. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

بهشتي، محمد حسين (١٩٢٨-١٩٨١). كان آية الله بهشتي من أتباع آية الله الخميني (*) بينما كان يدرس في قم. حصّل بهشتي دراساته العليا في أوروبا، ثمّ عمل في وزارة التربية. لعب دوراً مهماً في تقوية معارضة رجال الدين للشاه فسجن لذلك. بعد الثورة الإسلامية (*)، أصبح زعيم الحزب الجمهوري الإسلامي (*) وعضو المجلس الثوري ومجلس الخبراء (**). ثم عيّن رئيس المحكمة العليا. عارض بشدّة السياسة التحرّرية للرّئيس أبي الحسن بني صدر (*). قتل بهشتي في عام ١٩٨١ في انفجار قنبلة .راجع أيضاً: الحزب الجمهوري الإسلامي؛ خامنئي، علي؛ منتظري، حسين علي؛ المجلس الثوري.

بولوشي، عبد الباسط. راجع يوسف، أحمد رمزي.

بويعلي، مصطفى (١٩٤٠-١٩٨٧). راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الحركة الإسلامية للجزائر؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ نحناح، محفوظ.

البيانوني، محمد أبو النصر. راجع: الإخوان المسلمون في سوريا.

البيطار، محمد بهجت. راجع: السلفية.

بيعة الإمام. راجع: الأفغان العرب.

التاريخ. لأن تقدم التاريخ قد يبعد المسافة بين الفرد والنصّ (*)- القرآن (*) والسنة النبوية- فعلى الإنسان أن يؤسس نفسه على النص، لذا، يرفض الأصوليون الثقل المعياري للتاريخ. فعند الأصوليين، في مقابل الإصلاحيين، أدى الالتصاق بالتاريخ إلى منع الفهم المباشر للنص وقراءة القرآن والسنة النبوية، فالتاريخ أصبح مصدر غموض وإبهام النص. فالتاريخ هو واقع في الماضي (*)، لا في الوحي. فلا مجال محتمل للتقدم عند الأصوليين دون القطع مع الخطابات الماضية المؤسسة على مجتمعات انتهت؛ فمثل هذا القطع يسمح بالفهم «الأصيل» والأكثر مباشرة من النصّ. هكذا فإن كلّ المناهج الموظفة سابقًا للمعرفة (*) مثل علم الكلام والفقه (**) يجب أن تستبدل بمناهج جديدة. ثانياً، لا بد من تطوير فلسفة سياسية جديدة (*) وسلوك سياسي جديد من أجل إعادة التقييم والتحقّق من القراءة النصّية الجديدة، وهي نفسها ليست أكثر من قراءة سياسية.

مثل هذا الادّعاء يصبح أكثر ضرورة عند الأصوليين من أجل تبرير رفض الماضي. ومن وجهة النظر الأصولية هذه فإن القول بأن الحركة التاريخية أو العلمية تحتوي على مبادئ مؤكّدة، يفرّغ، أولاً، دعوتها لتطوير تاريخ جديد أو علم جديد (*) من معناها، وثانياً، تجبرها على مواصلة تطوير المناهج الأقدم مثل الفقه. وهكذا، وثالثاً، تنكر مشروعية (*) دعوتها في الحاجة لتقديم التغييرات الجذرية في المجتمعات الحالية. ولذلك، فإن نكرانها للأسس الإسلامية للعلوم والفلسفات تجعل من دعوتها إلى الحاجة لتطوير علوم وفلسفات إسلامية جديدة معقولة. يشارك الأصوليون بشكل غير مباشر في التاريخانية (*)، وذلك عبر ربط كلّ التفسيرات بالظروف السياسية والاجتماعية والمادية.

ثانيةً، يذهب الأصوليون المتشددون خطوة للأمام ويجادلون بأن الحضارة الإسلامية الحديثة يجب أن تكون مستقلة عن كل الحضارة الإسلامية الماضية (*) والحضارات الأجنبية الحالية. هذه الحجّة يقدمها الأصوليون من أجل عدم المصالحة مع الفكر الغربي بسبب الفهم الخاطئ حول عدم التناسب بين النماذج الإسلامية والنماذج غير الإسلامية .راجع أيضاً الحركية؛ الخلافة؛ المسيحية؛

الشمولية؛ الحوار؛ الأصول؛ التاريخانية؛ الحكم؛ الإجماع؛ الدولة الإسلامية؛ الفقه؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الماضي؛ القرآن؛ الثورة؛ السلفية؛ الشريعة؛ الشورى؛ التقليد؛ التوحيد.

التاريخ الإسلامي. راجع التاريخ؛ التاريخانية؛ الماضي.

التاريخانية. بسبب التأكيد الأصولي على تاريخانية التطور الفكري للإنسان وعلاقته بالنصّ (*)، تصبح قراءة الإنسان وتفسيره (*) للنصّ مؤقّتة من الناحية التاريخية وعاجزة عن إدّعاء الفهم النهائي للحقيقة. فالحقيقة متوقفة على فائدتها لتلبية الحاجات الاجتماعية وتطوير الإنسان. ورغم ذلك، مثل هذه الفائدة للإنسانية لا تستطيع أن تحول أي مبدأ طوره الإنسان إلى يقين مطلق أو أولوية مطلقة، والتي يجب أن تطبّق عالمياً أو إلى الأبد. فحقيقة كل المبادئ الإنسانية هي أنها نسبية ومتوقفة على شروطها الاجتماعية والسياسية. بالإضافة إلى هذا، إن التحليل التاريخاني الذي يطلقه حسن الترابي، وسيد قطب وأبو الحسن الندوي (**)، على المنتجات الإنسانية الثقافية يتطلب تقييد أيّ تفسير ديني بشروط المفسر الذي بغض النظر عن سلطاته الفكرية، لا يستطيع معرفة كنه الرسالة الأصلية للنص الإلهي أو القرآن (*).ويمكننا القول بشكل مختلف، أن الإنسان قد ينتج قراءات وتفسيرات نسبية ومؤقّتة، قد تكون جيدة أو غير جيدة، من منطلق فائدتها. لكن الإنسان لا يمكنه أبداً إعلان نهائية أيّ منتج إنساني، بما في ذلك التفسير المشتقّ من التاريخ (*).

كما يؤكد الأصوليون بأنّ شروط الإنسان تتغيّر، وهذا يتطلّب تغيير القراءات والتفسيرات. أما النصّ الإلهي فهو أبدي وصالح لكلّ زمان ومكان. فحقيقته لا تنبع من مطابقته لشروط معيّنة لمجتمع ما، لكن بالأحرى من تزويده بمجموعة من المبادئ التي يمكن أن تفسر ويعاد تفسيرها حسب اختلاف الزمان والمكان. إلا أن النصّ الإلهي نفسه يبقى غير متأثر بالتغييرات الحاصلة في الظروف الإنسانية، وهذا عند كل الأصوليين. لذا، يجب أن يكون النص هو المصدر لتنظيم فلسفات الحياة، والمجتمع والدولة. فهذا النص يعمل كنصّ توحيدي يحتاجه المسلمون لبناء المجتمع والدولة وكمرجع شرعي نهائي في احتمال صحة القراءات والتفسيرات. بكلمة أخرى، بما أن فهم الإنسان لمعنى النصّ النهائي ناقص دائماً، يصبح كمال النصّ نفسه ضمان أن

للمسلمين استمرارية فوق تاريخية تعمل على بناء وحدة المسلمين .راجع أيضاً: التاريخ.

التجدد الإسلامي. راجع: حركة التجدد الإسلامي.

التجديد. راجع: الأصوليّة؛ التفسير؛ الأصولية الإسلامية؛ الثورة؛ التوحيد؛ عالميّة الإسلام.

تجمع علماء الدين المناضلين. راجع: روحانيون موباريز.

تجمع العلماء المسلمين. أسس أصلاً في لبنان من أجل العمل على تشجيع التعاون الشيعي السني بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران (*) ولخدمة البرنامج السياسي للجمهورية الإيرانية. ظهر أثناء الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢. من بين أعضائه البارزين الشيخ ماهر حمّود والشيخ زهير كنج.

لاحقاً، تخلّى عن التجمع العديد من الأفراد أو جمّدوا عضويتهم في التجمع، مثل الشيخ عبد الناصر جبري الذي يعتقد بأنّ وجود هذا التجمع ليس مفيداً. أيضاً، كما جمد الشيخ حمّود - الذي يطمح أن يعيّن رئيساً لهذا التجمع - عضويته بعد خلافه مع السفير الإيراني لدى سوريا. كما رفض الشيخ كنج الالتزام بتعليمات السفير وهاجمه علناً. للجمعية مركز في الضاحية، جنوب بيروت، كما أنها تمول من قبل إيران. إنّ العضو الأكثر ظهورًا في هذا التجمع هو الشيخ أحمد الزين.

التجمع اليمني للإصلاح. يشكل هذا التجمع تحالف العديد من الزعماء العشائريين لليمن الشمالية، بما في ذلك الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر (*)، وهو شيخ مشايخ قبائل حاشد، بالإضافة إلى العناصر الأكثر محافظةً من رجال دين مثل عبد المجيد الزنداني (*). على أية حال، بدت العناصر العشائرية للحزب منقسمةً على الأقل إلى فئتين (الثانية بقيادة الشيخ ناجي عبد العزيز الشايف). والتجمع كان بشكل واضح أحد أهم الأحزاب الثلاثة في الفترة التحضيرية للانتخابات التي حدّدت أصلاً في آخر عام ١٩٩٢. رئيس تحرير صحيفة التجمع، **النهضة**، فارس السقاف، والذي هو أيضًا نائب مدير لجنة الإعلام في التجمع. يؤكد التجمع على أولوية القضايا

الإسلامية والإصلاح الدستوري.

حركة الإخوان المسلمين (*)، والتي أصبحت حزباً منظّماً في السبعينات، هي جزء من التجمع. وقد أسست من أجل محاربة التيارات المتشددة واليسارية في اليمن. تعتبر الإخوان نفسها كجزء من الحركة الوطنية قبل ثورة ١٩٦٢. كما تعتبر نفسها جزءًا من الحركة التي أدّت إلى ثورة ١٩٤٨ لأن الإخوان المسلمين في مصر (*) شاركوا في قيادة الحركة الثورية ووضع برامجها. وتنظر حركة الإخوان لمحمد محمود الزبيري كالأب الروحي لها، كما أنها تربط منظمتها الحالية بمحاولته تأسيس حزب الله اليمني (*) في منتصف الستينات.

الفضيل الورتلاني الجزائري (*) لعب دوراً مهماً في إقناع الزبيري، الذي كان يزور مصر، بالسير على خطى حركة الإخوان المسلمين المصرية. جنّد الزبيري من قبل الإخوان في عام ١٩٤١. في منتصف الأربعينات، أصبحت حركة الإخوان مؤثرة ومتدخّلة جداً في الشؤون اليمنية المحليّة والإقليمية. أسس الزبيري حزب الله في اليمن في ١٩٦٥ بناءً على التوجهات الأيديولوجية لسّيد قطب (*). لكن الحركة لم تدم طويلاً، وقتل الزبيري في عام ١٩٦٥. دعا الزبيري إلى العدالة، والمساواة، والشورى (**). لكن الحركة لم تتحول إلى منظمة.

بعد توحيد اليمن في عام ١٩٩٠، تمثلت حركة الإخوان في التجمع اليمني للإصلاح وكانت بقيادة الشيخ عبد المجيد الزنداني. شاركت علناً في الشؤون السياسية لليمن ودخلت العملية الإنتخابية وعملت على نشر التعليم والمدارس الدينية. وبسبب تحالف الإخوان مع الزعيم العشائري عبد الله الأحمر، انشقت مجموعات صغيرة من الإخوان وأسّست حركة النهضة الإسلامية (*) وتتبعت الفكر الإيديولوجي السياسي لراشد الغنوشي (*). راجع أيضاً الأحمر،عبد الله؛ جمعية الإصلاح الإجتماعي؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، عبد المجيد.

التحالف الشعبي الإسلامي. راجع: جمعية الإصلاح الإجتماعية في الكويت.

التحرير. التحرير عند الأصوليّة (*) هو مبدأ مركزي في فكرها

السياسي. فالتحرير مطلوب لأنه يحرك قوى التغيير من أجل إحداث تحويل رئيسي في حياة الناس، بدون إضعاف جوهر العقيدة. على أية حال، يجب أن يأخذ أيّ تغيير بعين الإعتبار أنواعاً مختلفة من الحريات السياسية والاقتصادية والإجتماعية، والتي يجب أن توجه نحو إلغاء المادية والخضوع للأفراد أو الأشياء.

وترى الأصولية الإسلامية (*) أن خضوع الإنسان للتوحيد (*) يجعل الحرية ذات مغزى أعمق ويمهّد الطريق للأفراد لتحرير أنفسهم من استعباد الآخرين. فبدون التوحيد ليس للإنسان مفهوم متميز لتحرير نفسه، إذ أن فلسفة تحررية إنسانية (*) لا تحرره من عقيدة واحدة فقط لكنها تنقله إلى استعباد فلسفة أخرى. وهكذا، فإن التوحيد هو فلسفة تحرّر الإنسان من الإنسان وتوصله إلى مستوى أعلى من المسؤولية. إذ أن مبدأ التوحيد، والذي لا يمكن أن يفهم بشكل غيبي فقط، يصبح أكثر أهميةً من ناحية وظيفته كمبدأ توحيدي. ويرى الأصوليون أن الحرية القائمة على فلسفة الإنسان هي ظالمة ومادية، ولا تلبي حاجات الإنسان الفطرية. إذ ان التوحيد هو أساس حاكمية (*) الله في المجتمع الإسلامي (*) وهو ثورة (*) ضدّ الجاهلية (*) القائمة على الغلبة في حكم الإنسانية. فالتوحيد يعطي التحرير معنى مختلفاً عن الممارسات غير الإسلامية أو مجتمعات الجاهلية.

من ناحية أخرى، يمكن التوصل إلى كمال الحرية عند استنادها إلى الفطرة (*) المحرّرة من الخضوع للأشياء الإنسانية وتحمل في طياتها اعتقادات صحيحة وتتحرك لأهداف تتجاوز مجرد المعيشة اليومية. ويعتقد الأصوليون أنه على الرغم من شرعية السعي الفردي لامتلاك الأشياء، إلا أن حرية هذا المسعى لا ينبغي أن تعني الحرية الفردية الحيوانية للتوصل إلى مكاسب دنيوية معيّنة؛ إذ أن مثل هذا الفعل، في الحقيقة، يشكّل خطراً على المجتمع. ولا يشكل هذا الفعل الحرية بل الاستعباد للغرائز الإنسانية التي تحجب الحرية الصحيحة. إن الفرد الذي يهدف أساسًا إلى التمتع بهذه الحياة لا يستطيع الادّعاء بالحرية؛ فالحرية تتأتى فقط من التحرر من المتع الحيوانية والعيش من منطلق التوحيد. راجع أيضاً: الإجماع؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ إسرائيل؛ الجهاد؛ العدالة؛ التشريع؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ الشريعة؛ الشورى؛ العدالة الإجتماعية؛ الترابي، حسن؛ النظام العالمي.

الترابي، حسن (١٩٣٢ -). ولد حسن عبد الله الترابي في عام ١٩٣٢ في مدينة كسلا في السودان. أثر اهتمام عائلته في تقاليد العلوم الدينية والصوفية في شخصيته. تخرّج في عام ١٩٥٥ حاملاً الإجازة في القانون من كليّة القانون في جامعة الخرطوم. في عام ١٩٥٧، حصل على الماجستير في القانون من جامعة لندن، وفي عام ١٩٦٤، حصل على الدكتوراه في القانون من السوربون، باريس. في منتصف الستينات عمل عميداً لكليّة الحقوق في جامعة الخرطوم وثمّ أصبح المدعي العام إلى أن أنتخب فيما بعد عضوًا في البرلمان السوداني.

شارك الترابي في كتابة دساتير باكستان ودولة الإمارات العربية المتحدة. أثناء فترة (١٩٦٤-١٩٦٩)، ترأس حركة الميثاق الإسلامي، وهي نتيجة لتوحيد الإخوان المسلمين (*) مع الحركة الإسلامية للتحرير. وبحلول نهاية السبعينات، أصبح وزيراً في حكومة جعفر النميري.

في عام ١٩٨٥، انضمّت الجبهة الإسلامية القومية، منظمة الترابي، إلى حكومة ائتلافية برئاسة الصادق المهدي، صهره. عيّن الترابي وزيرًا للعدل أولاً، ثمّ وزيرًا للخارجية ونائباً لرئيس الوزراء. ثم كان الترابي منظر ثورة الإنقاذ التي قادها الجنرال عمر البشير (*) في عام ١٩٨٩ ضد الحكومة المنتجة للصادق المهدي والأحزاب الأخرى. يعتبر الدّكتور حسن الترابي المنظر الأصولي البارز للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا بالإضافة إلى أنه كان المنظر والمؤسس القيادي والأمين العام للمؤتمر القومي الإسلامي في السودان حيث مارس تأثيرًا كبيرًا في الحكومة السودانية. في عام ١٩٩٦، أصبح رئيس البرلمان السوداني. اختلف مع الرئيس عمر البشير في صراع على السلطة عام ٢٠٠١، فعمل البشير على تجريده من كل مناصبه. وفي عام ٢٠٠٢ ما يزال الترابي موضوعاً تحت الإقامة الجبرية، والتي رفعت عنه في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣.

ومع أنّ فكر الترابي ليس معروفًا كثيرًا، إلا أن دوره السياسي معترف به على نحو واسع. في أيار/مايو ١٩٩٢، عقد جلسةً في الكونغرس الأمريكي حول الأصولية الإسلامية (*) في شمال أفريقيا والسودان، والعلاقات السودانية الإيرانية، وحقوق الإنسان والأقلّيات.

في خطاب الترابي، تحتلّ الديموقراطية (*) دوراً رئيسياً بسبب اعتقاده

أنها تمثل قابلية الإسلام (*) لتبني وإعادة تشكيل المبادئ الحديثة. يقول بأنّ عملية التبني وإعادة التشكيل تجعل الديموقراطية والشورى (*) متطابقتين. لا يستطيع المسلمون الاستمرار في تجاهل أهمية الديموقراطية التي طرحها الغرب المهيمن في خطاباته. فلا بد أن تكون الديموقراطية جزءًا من تجديد الفكر الإسلامي الحديث وربطها بالفقه السياسي الإسلامي (*)، وبشكل خاص، بمفهوم الشورى. وعلى الرغم من أن الشورى لم تفهم بشكل عام أو تمارس الديموقراطية، حاول الترابي على الرغم من هذا مرادفتها للديموقراطية ورأى عدم وجود لأي عقبة دينية أو ثقافية للمضي فيها.

علاوة على ذلك، يدعو الترابي إلى ربط الديموقراطية بأصول الإسلام (*)، أي القرآن (*) والسنة النبوية. في الحقيقة، يعتبر الترابي الشورى المنهج (*) العام للحكومة الإسلامية (*) ويمكن استخلاص ذلك من قراءة حديثة للنصوص الدينية. فعلى سبيل المثال، يحثّ النصّ الديني (*) الجماعة على تحمّل مسؤولية شؤونها، والتي تتضمّن قضايا الحكم والتنظيم. فأسلمة (*) الديموقراطية تحتاج إلى ربط الشورى بالتوحيد (*)، مما يجعل المساواة والحرية (**) مبدأين عالميين دينيين بدلاً من كونهما مبدأين علمانيين وانسانيين. بهذا المعنى، تصبح الشورى ومبادئها المصاحبة لها مثل حقوق الإنسان (*) أكثر إلحاحاً وضرورة دينية في الحقيقة. يوضّح الترابي بأنّ الشورى في الإسلام هي مبدأ مشتقّ من أصول الدين (*) ومسلّماته العامّة، وليس بشكل محدّد في أيّ نصّ معينّ. بكلمة أخرى، يعود الحق إلى المسلمين في تفسيره بطريقة أو أخرى. أما الإشارات النصّية للشورى فتتعلّق بواحدة من أوجه الحياة أو بأخرى.

ويرى الترابي أن الإسلام نظر إلى القضايا حول الألوهية والحاكمية (**) والسلطة على أنها أمور إلهية (*). كما أن أعضاء الإنسانية يتساوون أيضاً على حد سواء، ولذا فالإستخلاف أو الخلافة (*) تعود إليهم عموماً. لذا، فإن أزمة تطبيق النظام الإسلامي (*) للشورى في البلدان الإسلامية لا يمكن أن تحلّ فقط من جراء إضافة نوع جديد من الشكليات أو المؤسسات الرسمية والشكلية إلى هياكل السلطة الحالية. بل تحل من خلال إعمال روح الإسلام حيث تقوم كامل الجماعة، وليس فقط فردًا ما أو جماعة من الأفراد، بحمل مسؤوليات الحكومة. إذاً، يجب أن تتحول الشورى إلى نظام معيشة، وليس لممارسة سياسية محدودة.

وطبقاً للترابي، فالدولة التي لم تبن على مثل هذا النظام لا تقود مجتمعها إلى النجاح لكن تنتهي لتكون آلة الدمار الاجتماعي المستبدّة. فالدول القومية الحديثة في العالم الإسلامي لا تقيم أيّ اعتبار للقانون والحقوق لأنها لم تؤسس على الحرية بل على المفهوم السلطاني للسلطة الذي لم ولن يسمح بتطوير الحريات أو بتطوير نظام تمثيلي. تدعو الحقائق المعاصرة المسلمين إلى الشعور بالخجل وإلى إعادة تكوين خطاب تأسيس الدولة الإسلامية (*) والمجتمع الإسلامي، وليس مجرّد تقليد (*) الغرب. وعلى المسلمين التركيز على قضايا الحرية والشورى أو الديموقراطية مع توجيه هذا التطور أيضاً للحوار مع الغرب.

ويجب أن يشمل هذا الحوار والنظام الجديد الذي يدعو إليه الترابي العلاقة بين الشورى والديموقراطية، وكذلك العالم الإسلامي والغرب. يجادل الترابي بأنّ الاختلاف بين الشورى الديموقراطية الإسلامية والديموقراطية الغربية ليس اختلافاً فقط في الشكل بل أيضاً في التصور، إذ إن الشورى الديموقراطية هي مشتقة من حاكمية الله وقائمة على استخلاف الإنسانية ككل، أما الديموقراطية الغربية، من ناحية أخرى، فتقوم على مفاهيم الطبيعة. وهكذا، ، فالحرية في الإسلام لها أبعاد غيبية وعقدية، إذ أن الحرية مبدأ ديني، ولذلك يتجاوز انتهاكها مجرّد الإنتهاك السياسي لتشكل انتهاكاً لحاكمية الله. أما الحرية في الليبرالية، على أية حال، فهي قانونية وسياسية وليست دينية أو مقدسة.

وهكذا، يرى الترابي أن المخاطب في الخطاب الإسلامي ليس مصالح الأفراد أو مخاوفهم من الحكومة فقط بل، في الحقيقة، وعيهم (*) الذي تؤدي تقويته إلى ضمان الحرية ضدّ أيّ انتهاك للحكم السياسي، وهو ما تقوم به اليوم السلطات الحاكمة التي جردت المجتمع من سلطاته. بهذا المعنى، تصبح الشورى مبدأ دينيًا للتحرير (*) لا يمكن شرعًا أن تستأثر به أيّ سلطة في حد ذاتها، لهذا، فإن السلطة الشرعية هي السلطة التي تحكم فقط عبر التعاقد بين الحاكم والمحكوم وفي خدمة البنية الإجتماعية.

إن قبول الفكرة بأنّ الشريعة (*) تحدّد سلطات الدولة وتحرّر المجتمع ترتبط عند الترابي بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يجعل الترابي هذا الأمر موازياً للتعددية (*)، لأن القيام بهذا الأمر هو ذو طبيعة عامة. وبما أن

سلطات ممارسة الشورى والإجماع (*) هي من حق الجماعة، فهذا يتطلّب أولاً وجود العديد من الآراء أو الاجتهادات التي تختار منها الجماعة إحدى الاجتهادات أو الآراء التي فيها فائدة أفضل. ومثل هذه المهمّة هي أكثر ضرورة اليوم لأن المسلمين محاصرون بظروف مريعة وتحديات لم يسبق لها مثيل، وهو واقع يتطلب فهمًا جديدًا للدين يتجاوز مجرد الإضافات هنا وهناك وطرح المفردات الجديدة هنا وهناك، بل يتطلب أيضًا تطوير مبادئ تنظيمية جديدة ملائمة للحداثة (*).

يبرّر الترابي مثل هذه الحاجة نظرياً بالقول إن كل أصول الدين وفروعه هي أفكار تطورت في الممارسة التاريخية، ولذا هي عرضة للتغير حسب حاجات الجماعة. إن طبيعتها التاريخية يعني أنها لا تمتلك القوة المعيارية المنسوبة إليها، كما تعني أن استبدالها بأصول وفروع جديدة لا يشكل انتهاكًا للدين. وبينما يجب أن تتضمّن هذه العملية الاستبدالية القرآن والسنة النبوية، إلا أن إيجاد الأصول الجديدة أو المبادئ المؤسسة يجب أن تكون نتيجة إجماع جديد، والذي هو بدوره نتيجة اختيار شعبي قائم على الشورى الديموقراطية المعاصرة. راجع أيضاً البشير، عمر حسن؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الحرية؛ التاريخ؛ الإجماع، المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ علم التشريع؛ المعرفة؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ الماضي؛ العلم؛ الأمية الإسلامية الثانية؛ الشريعة؛ الشورى؛ أنصار السنة المحمدية؛ النظام؛ طه، علي عثمان؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ ثورة الإنقاذ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام.

تركمان، علي. راجع: حزب الرفاه.

تشاغرجي، عرفان. راجع: منظمة الحركة الإسلامية.

التشريع. إن رفض الأصوليين للطبيعة التأسيسية لقراءات علم الكلام الماضية جعلت من الأصولية الإسلامية أكثر من حركة سياسية، إذ انها تستهدف التغيير من خلال توجهات أيديولوجية جديدة تقوم على قراءات ثقافية وسياسية ودينية بديلة عن الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحي (*) والقراءات الفلسفية الغربية. تركّزت قراءاتهم البديلة حول خطاب التوحيد (*)

وحاكمية (*) الله (*). يعتبر حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي (**)، على سبيل المثال، الله على أنه المصدر الإلزامي الوحيد للتشريع لأنه هدف المجتمع الإسلامي (*) ويجب أن تكون طاعته ضمن روحية وتشريع الإسلام.

هكذا، فالتأكيد على ضرورة الربط بين الأخلاق المدنية وطاعته تتبع مباشرةً من مثل هذه النظرة إلى التشريع. فعند قطب، ليس هدف التوحيد فقط التحرير (*) من سيطرة الرجال على بعضهم البعض، لكن التوحيد هو أيضًا أساس تشكيل الأنظمة الأخلاقية بالإضافة إلى النظم السياسية. وبسبب اعتقاد قطب أن تشريع الأنظمة الأخلاقية هي مسألة إلهية، يجب أن لا يفرض الإنسان قيماً أخلاقية جديدة أو يشرّع مثل هذه القيم. فعلى المجتمع الإسلامي أن يتبع النظام (*) الأخلاقي الإسلامي الفطري في ضوء التشريعات والمعايير الإلهية القرآنية. إن تطبيق هذه المعايير لا يعتبر إكراهاً للطبيعة البشرية بل أن تطبيقها ضروري لتجنيب الإنسانية التعاسة البشرية.

لا يعتبر قطب الشريعة (*) ظاهرةً اجتماعيةً بل ظاهرة أبديّة تنص على واجبات وحقوق الأفراد والدولة. وهكذا، فإن تشريع المبادئ الأساسية للحكم والأخلاق (*) وقضايا المشروعية لا تتعلق بالإرادة الإنسانية. على أية حال، ولأن المبادئ الإلهية مرنة ومناسبة لكلّ العصور والمجتمعات، فإن مهمّة الإنسان هي تقنين هذه المبادئ العامّة لملاءمة حياته ومجتمعه .راجع أيضاً الدستور؛ حكم الله؛ حزب الله؛ الجهاد؛ القرآن؛ الثورة؛ الشريعة؛ الأمة.

التطرّف. التطرف الإسلامي لا يتشكل من حركة شعبية أو منظّمة واحدة. وإنما يتشكل الاتجاه الديني المتطرّف من العديد من الحركات الصغيرة المنظّمة بشكل جيد والمتدربة مثل حزب التحرير، منظمة الجهاد، حركة التوحيد، وجماعة التكفير والهجرة (**). علاوة عن ذلك، فإن التطرف هو نتيجة التمسك بالإيديولوجيا المتشددة والثورية التي تسمح لها بالقيام بأعمال عنيفة ويتبنّيها، وباتهام الأنظمة والمجتمعات والأفراد بالكفر (*). الأكثر أهميّةً من هذا، أنه متى تم قمع الحركات الأساسية ولم تعط أيّ دور في تسيير حكوماتها أو يسمح لها باللعب ضمن قواعد اللعبة السياسية، تنشقّ عن هذه الحركات الجماعات الثورية فتلعب دورًا عنيفًا خارج قواعد اللعبة السياسية.

بدأ الاتجاه الديني المتشدد في مصر في ظلّ الإخوان المسلمين (*) في العشرينات والثلاثينات، ومرّ بتجربة قمعية بعد عام ١٩٥٢. هذا قاد إلى، أولاً، انتشار الحركة في دول الشرق العربي وبلدان الخليج العربية، خصوصاً المملكة العربية السعودية، والكويت، وقطر، والإمارات. وكذلك، شكّل المتطرّفون نواة سلوك سياسي جديد ظهر في أنشطة المجموعات الدينية المتطرّفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كما استمدوا الأمل أيضاً من التغير السياسي الذي أعطاه النموذج الناجح للثورة الإسلامية في إيران (*) .راجع أيضاً الراديكالية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ نحناح، محفوظ؛ بلحاج، علي.

التعددية. يعتبر الاتجاه الأصولي المعتدل غياب المجتمع التعدّدي والمؤسسات الديموقراطية السبب الحقيقي وراء العنف (*). وبينما استثني هذا الاتجاه منذ فترة طويلة من المشاركة السياسية، ما زال يدعو هذا الاتجاه إلى إدراجه بالإضافة إلى الآخرين في السياسة والمؤسسات الرسمية. ما زال هذا الاتجاه الداعي إلى تطوير المجتمع المدني يرى أن دعوته للتعددية هي الطريق لإنقاذ الجماعة والأفراد. لا تفترض وجهات النظر الاستيعابية لهذا الاتجاه عداوة أبديّة وإلهية بين مؤسسات وأنظمة الإسلام مع مؤسسات وأنظمة الغرب. فالتأسيس بشكل صحيح يجعل ما هو غربي في الحقيقة إسلامياً. كما ينظر إلى النزاع بين الشرق والغرب (*) على أنه نزاع سياسي واقتصادي وليس دينيًا وثقافيًا. فالشرق والغرب لهما أرضية توحيدية مشتركة تساعد على بناء أيّ تعاون متعدّد الثقافات والأديان .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ العوا، محمد؛ الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ الهويدي، فهمي؛ حزب العمل الإسلامي؛ الأصولية الإسلامية؛ حركة الإنقاذ الإسلامية؛ الإصلاحية؛ مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شكري؛ الأحزاب؛ الراديكالية؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الشعبية.

التفسير. تعتبر الأصولية الإسلامية أن التفسير القرآني ما هو إلا محاولات البشر لقراءة وإعادة قراءة النصّ (*) الإلهي، أي القرآن (*)، كما أنها أحياناً تشكل تركيبًا لشروط الثقافة الإنسانية على النصّ. أخفقت التجربة التاريخية والفكرية للمسلمين على كل المستويات لأنها لم تتمكن من الصمود في

المجابهات العسكرية بالإضافة إلى النقاشات الفكرية، ولذلك، أصبح الإسلام (*) بالأحرى عاجزًا عن مماشاة الحداثة (*). هذه الحالة هي نتيجة إخفاق المفكّرين المسلمين وصروحهم الثقافية مثل التفسير التقليدي وعلم الكلام (*) في التأثير الإيجابي في التطور. هذه الصروح أخفقت في حلّ مشاكل المسلمين وإشباع حاجاتهم الماسّة. يعيش المسلمون، في الوقت الحاضر، على هامشي الإسلام والغرب (*). فحياتهم تفتقر إلى كل من الروح الدينية الإسلامية والتقدّم التقني الغربي. إن افتقار المسلمين إلى العلوم الفلسفية والعلمية، والثقافة والحضارة الإسلامية أوصلت المسلمين إلى حالة إفلاس. والآن هو الوقت المناسب لتقديم تفسيرات حديثة جديدة للإسلام الخالي من وجهات النظر التاريخية والكلامية الماضية .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ عبده، محمد؛ الحركية؛ الديموقراطية؛ علم الكلام؛ الله؛ الحكم؛ التاريخانية؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الفقه؛ الخمينية؛ الإصلاحية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ القرآن؛ قطب، سّيد؛ العقل؛ الدين؛ الشريعة؛ الشورى؛ علم الكلام؛ الوهابية.

التقاليد. راجع: الأصول؛ النصّ.

التقليد (التقليدية). يشرعن أكثر الأصوليين مثل حسن البنا، حسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) الأخذ من أو تقليد عصور النبي محمد والخليفتين الأولين عند سيد قطب (*) أو الخلفاء الأربعة عند أبي الأعلى المودودي (*) وآخرين. إنّ السبب في استثناء هؤلاء الخلفاء من الضعف الإنساني هو أنّهم اهتموا اهتماماً خاصاً بالمعنى الحقيقي للإسلام (*). وبينما لا ينكر الأصوليون وجود بعض التعاليم الجيدة من وقت لآخر، مع هذا ينظرون إلى التاريخ (*) عمومًا كما لو أنه فاسد وفاشل في التوصل إلى تحقيق النظرة العالمية الإسلامية المثالية.

إن تفكيك الرؤية التاريخية التقليدية عموماً يهدد عمق المؤسسة التقليدية، القائمة على المذاهب السنّية بالإضافة إلى المذهب الشيعي، إذ أن سلطة المؤسسة التقليدية تقوم على التطور التاريخي لكل المذاهب والطوائف. إن المذاهب المعتبرة تقليدياً، مثل مذاهب المؤسسين الكبار لمدارس علم الكلام والمذاهب الفقهية مثل أبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، ومالك أو الغزالي والباقلاني حولها أغلب الأصوليين إلى تفسيرات تاريخية محتملة، لكنها تفتقر لقوة الإلزام

المثالية التي ربطت به تاريخياً. فهذه المدارس والمذاهب جميعها ما هي إلا اجتهادات (*) يمكن تعديلها أو إلغاؤها عبر اجتهاد آخر.

في الحقيقة، يوجه جزء كبير من النقد الأصولي إلى المؤسسة التقليدية ودورها الديني والسياسي. فالعلماء الدينيون التقليديون، طبقاً لسّيد قطب، لا يفهمون الروح القرآنية الصحيحة بسبب تقليدهم لفقه (*) بائد لا علاقة له بالمعيشة الحديثة وبسبب رضاهم عن السلطة السياسية التي تعمل على عزل الإسلام عن معيشة عامة الناس. كما أنهم لا يوفرون النخب العلمانية من النقد، والذي يدور حول تهميش النخب لدور الإسلام في إدارة الشؤون الإسلامية والحكومة. هكذا، فإن رفض النخب العلمانية والدينية تجعل من الأصوليين مدافعين عن نموذج جديد للمسلمين الذين يفهمون الدين والحداثة (**) بشكل صحيح ويجعلهما متطابقين .راجع أيضاً: الأصول؛ حزب الله؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإجماع؛ المشروعية؛ مرجع التقليد؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ العلم؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

التقوى. راجع: المبادئ الأخلاقية؛ الإسلام؛ الدين؛ عالميّة الإسلام.

التكافل. ينظر أكثر الأصوليين إلى أن التكافل الإسلامي ليس فقط صدقة ورحمة ولكنه أيضاً نظام (*) إعداد الناس للعمل وضمان الضرورات الأساسية لأولئك الأفراد الذين لا يستطيعون العمل. إن التكافل الاجتماعي ليس واجباً فردياً فقط لكنه واجب جماعي أيضاً. يصرّح الأصوليون بأنّ الإسلام (*) يعتبر اكتساب التعليم، الذي يمكن الفرد من كسب معيشته واجباً على كلّ فرد في المجتمع. فعلى الجماعة مسؤولية تسهيل إنجاز هذا الواجب. أما عندما تكون الجماعة عاجزة عن تحقيق هذا الواجب، يصبح التكافل مسؤوليةً الدولة.

من الناحية النظرية، يؤكّد الأصوليون على أن أهمية المجتمع تتجاوز أهمية الدولة (*)، فالدولة تتدخّل فقط عندما تخفق الجهود التطوعية للأفراد والمجتمع. لذا، فعلى الدولة، نظرياً على الأقل، دعم الجهود الفردية والاجتماعية، فطالما كانت الأفراد والمجتمعات قادرة على العمل دون تدخل الدولة، فعلى الدولة الامتناع عن التدخل .راجع أيضًا: الدعوة؛ الرأسمالية؛ النظرية الإقتصادية؛ الإسلام؛ العدالة؛ الأخلاق؛ الدين؛ الماركسية؛ العدالة الاجتماعية.

تكدال، أحمد. راجع: حزب الرفاه.

التكفير الجديد. راجع: جماعة المسلمين.

التكفير والهجرة. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة؛ جماعة المسلمين؛ مصطفى، شكري.

التل، حسن (١٩٣٢ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد التل في إربد في الأردن وتخرّج من مركز المعلمين في عام ١٩٥٥. عمل في وزارات التربية والإعلام. في عام ١٩٧٢، أسس المجلة الأسبوعية الأصولية، **اللواء**. حالياً، يعمل التل كنائب لرئيس تحرير صحيفة **الدستور**.

التميمي، أسعد. راجع: حركة الجهاد الإسلامي: بيت المقدس.

تنظيم الشيخ عبد الله السماوي. راجع: منظمة الشيخ عبد الله السماوي.

التوازن. يعتبر الأصوليون أن الإسلام يتميز عن غيره بالتوازن بين ما هو دنيوي وبين ما هو غيبي. فالمؤمن يخضع لمشيئة الله (*) ويتقبل، دون طلب إثبات، تلك القضايا الغيبية كطبيعة وجود الله ووجود يوم الحساب الذي يتخطى الفهم الإنساني. في الوقت نفسه، على المؤمن أن يحرّر العقل لتحرّي تلك القضايا التي هي ضمن المنظومة القابلة للفهم الإنساني (*). وبما أن الإنسان بالفطرة (*) يمتلك الميل الطبيعي للإذعان للغيبيات، فإن الإسلام (*) يشبع تلك الحاجة بمخاطبة وعيه (*).

على أية حال، يمتلك الإنسان أيضاً الميل المضاد، أي حبه لمعرفة ولفهم هذه الحياة، ويلبّي الإسلام هذه الحاجة أيضاً بدعوة الإنسانية لتعميق معرفتها (*) للعلم (*)، وذلك ضمن الإطار الإنساني. على أية حال، يجب أن يكون العقل الإنساني حذرًا حتى لا يشوّش الاثنين. فالبحث عن الغيبيات هو عمل عقيم ومستحيل، بينما يؤدي التركيز على المعرفة الدنيوية إلى التشويش، لكن الإسلام يوازن بين الاثنين بمقدار، فهو يمد الإنسان بإشارات حتى لا يضلّل. راجع أيضاً علم الكلام؛ الفطرة؛ الإسلام؛ السلام؛ الدين؛ العلم؛ التوحيد؛ الشورى؛ عالميّة الإسلام.

التوحيد. يعرّف أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، وسيد قطب (**) الإسلام (*) كبرنامج عملي للحياة ومنسجم مع القوانين الإلهية للطبيعة وكخطاب يستهدف بناء بنية فوقية عالمية لحاكمية (*) الله (*). أما التوحيد، والمكوّن الأساسي للإسلام والمجسد لعالميّته (*)، فلا يصبح فقط مبدأ دينيًا، لكن، والأكثر أهميّةً، يهدف إلى إزالة الأنظمة الإنسانية الدنيوية المستقلة التي لا تستند إلى الحكم الإلهي ولا تهدف إلى التغيير الكامل في حياة الأفراد.

ويعتبر الأصوليون أن حاكمية الله تؤكد على حكم الله لهذا الكون وتنفي مشروعية (*) الحكومات الإنسانية المستقلة. وهكذا، يتحوّل الدور الأساسي للتوحيد عند الأصوليين إلى عملية إنكار ومعارضة لأيّ نظام (*) إنساني مصطنع، وهو النظام هو الذي لم يؤسس في النهاية على حاكمية الله. ولهذا، ينكرون مغزى أيّ بحث عن الحقائق النهائية في هذا الكون دون ربطه بالله.

طوّر الأصوليون مفهوم التوحيد إلى حد أنه أصبح الرابط الذي يربط سوية كلّ أسس السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، وعلم الكلام (*)، وكلّ أوجه الحياة الأخرى. ولأن الله، الخالق، هو مصدر كلّ شيء مادي وروحي، فهو يشكل السلطة النهائية في الحياة السياسية أيضاً. ولهذا، فإن خضوع الإنسان النظري والسياسي والديني، عند الأصوليين، يجب أن يوجّه لله فقط، وبهذا يتجاوزون الفهم التقليدي لمفهوم الخضوع التقليدي، كما هو معروف في التاريخ الحديث وفي القرون الوسطى والقديمة للإسلام(*).

بهذا المعنى، لا يستطيع الأصوليون إلا أن يحمّلوا مفهوم التوحيد هذا الأهمية السياسية العليا. لهذا، يصرّ الأصوليون على إلحاق السياسة والفلسفة السياسية (*) بأرفع المبادئ الدينية، مما يؤدي إلى خلط التدين بالسلوك السياسي الصحيح. وهكذا، تصبح إقامة الدولة الإسلامية وصيانتها على أساس حكم الله واجباً لتأسيس شرعية أيّ نظام سياسي. إلا أن حقيقة فكر الأصوليين مثل البنا وقطب وغيرهما، والذين يرفضون فلسفة القرون الوسطى التي نظرت إلى الحكم السياسي بشكل مشابه، لم يستفيدوا من الفكر الإسلامي الفلسفي الرائد في هذا المجال.

إن شهادة أنّ "لا إله إلا الله" عند حسن البنا هي دعوة إلى إقامة حكم

الله على الأرض. ويجب أن يقود كمال العقيدة الإسلامية المسلم إلى العمل نيابة عن المجتمع. علاوة عن ذلك، إن شمولية الإسلام (*) تجعله ملائمًا لفطرة الإنسان وقادراً على التأثير لا على أغلبية الناس فقط ولكن على النخب أيضاً. ولأن البنا، على سبيل المثال، يفترض أن الإسلام (*) يعطي الإنسانية أعدل القوانين الدنيوية وأدق المبادئ الإلهية، فهي ترفع الروح الإنسانية وتقدّس الأخوة العالميةّ. كما تنسحب كل هذه الأمور على الحياة العملية أيضاً وعلى حياة الناس اليومية، والمعيشة الإجتماعية، والتعاليم السياسية. كما أن الإسلامي يقيم دولته ودعوته على الأسس نفسها من أجل منفعة كلّ الإنسانية، ولذا لا بد من جعل الدين (*) الإسلامي ديناً عالمياً.

ومع أن الإسلام يدعو الإنسان إلى إرضاء نفسه روحياً ومادياً، إلا أنه يزوّده بالتعاليم التي تمنع السلوك المتطرّف من أجل التوصل إلى حالة من التوازن الروحي والمادي. مثل هذا التوازن مهم عند الأصوليين لأن الإنسان لا يعيش في عزلة، بل هو، بالضرورة، عضو في جماعة، والجماعة لها عقلها(*) الجماعي الذي يختلف عن الأفراد. هكذا، تشبع تعاليم الإسلام المتنوّعة الحاجات المختلفة، الحاجة الإقتصادية من أجل حسن الحالة المادية، الحاجة السياسية من أجل خدمة العدالة (*)، والحاجة الاجتماعية من أجل التوصل إلى المساواة (*). كلّ هذه التعاليم هي أجزاء من منهج (*) إسلامي كامل وأصيل، ووحدوي، وتكاملي. بمثل هذا المنهج فقط يمكن للإنسانية الهروب من شقاء الحياة البشرية.

إذًا التوحيد هو المبدأ الأساسي في صياغة خطاب الأصوليين السياسي بالإضافة إلى الخطاب المعرفي. ولأن خطابهم السياسي مبنيّ حول مفهوم التوحيد، فإن إيديولوجيا الأصولية تتحوّل إلى عقيدة دينية. وطالما أنّ التوحيد هو العقيدة السياسية، فهو يستلزم الخضوع السياسي. تزوّد مثل هذه المقولة الأصوليين بمقياس نقدي لتقييم السلوك السياسي ولإنتاج العقائد السياسية.

وبما أن التوحيد هو حركة تطوير مستمر للحياة، فالإسلام، عند الأصوليين، لا يقبل الخضوع للحقائق الفاسدة في حد ذاته لأن مهمّته الرئيسية هي استئصال الشرّ وتحسين نوعية الحياة. وعند الأصوليين المتشددين يتضمّن التوحيد الحرية من التبعية لأي فرد أو فكر إلا الشريعة، فالتوحيد هو ثورة (*) ضدّ سلطة المستبدين وهو رفض لنفي إنسانية الإنسان. فمثل هذا

الفعل يشكل جريمة لأن الله، بعد أن خلق الإنسان حرّا، حرّم عليه التبعية. "فلا إله إلا الله"، يعلن قطب، هي ثورة ضدّ السلطة الدنيوية التي استولت على الخاصية الأولى للألوهية (*) وثورة ضدّ الدول القائمة على الاستيلاء على السلطة وضدّ السلطات التي تحكم بالقوانين الإنسانية وغير الإسلامية.

ويرى الأصوليون أن التوحيد هو المبدأ الأساسي لكلّ الأديان، خصوصاً التوحيدية مثل المسيحية واليهودية (**)، ويعني الإسلام الخضوع للتوحيد، مما يتطلّب تتبع منهج الله في كلّ أوجه الحياة، سواء الشعائر منها، مثل السجود لله، أو السياسية، كالإطاعة للقوانين والأنظمة. كما يشير إلى الحاجة للخضوع الإيجابي لله والثورة العنيفة ضدّ الإذعان لأي شيء آخر، سواء أكان سياسياً أو غيبياً أو مجازياً. لذا، فإن منهج الحياة الإسلامي الوحيد، عند قطب وأصوليين متشددين آخرين، هو ذلك المنهج الذي يربط كلّ أوجه الحياة بوحدة صلبة منظمة حول التوحيد. فالتوحيد هو الفكرة الأساسية لإقامة أيّ مجتمع ودولة إسلامية (**) بالإضافة إلى الاقتصاد. لذا، يجب تأسيس كلّ أوجه الحياة على النصّ (*)، لا على التقاليد والعادات. فاعتقاد المسلم بأنه ليس هناك حاكم ومشرّع إلا الله يجب أن يعني بأنّ الله هو المنظم النهائي للحياة والكون. إنّ الخطاب السياسي الأصولي المتشدد تسيطر عليه هذه الفكرة إلى حدّ أنّها تمتدّ إلى كلّ سمات الحياة، الشخصية بالإضافة إلى الجماعية، والخاصة بالإضافة إلى الإجتماعية، وبالطبع، السياسية أيضاً .راجع أيضاً: الأصالة؛ الرأسمالية؛ المسيحية؛ الشمولية؛ علم الكلام؛ التطرف؛ الله؛ الحكم؛ حزب الله؛ ابن تيمية، تقي الدين؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ التشريع؛ التحرير؛ المنهج؛ الأديان التوحيدية؛ الأخلاق؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الجاهلية؛ السلام؛ الفلسفة؛ الثورة؛ الدين؛ علم الكلام؛ الكفر؛ عالميّة الإسلام؛ الوهابية.

توناهان، سليمان حلمي. راجع: السليمانية.

تيار التغير. هو أحد الاتجاهات السياسية الإيرانية الصاعدة التي تدعو إلى التغير. جذبت دعوته الشباب، والتي تمثلت في جمعية الدفاع عن القيم الإسلامية. هو أقرب إلى اليسار التقليدي أو روحانيين (*) إلا أن لديه طموحات أصولية. زعيمه حجة الإسلام محمد شهري الذي كان رئيس

المحاكم، ووزير المخابرات ورئيس وفد الحجّ إلى مكة المكرمة. وشهري هو شخصية بارزة مثيرة للجدل، وهو رجل دين محترم تثق به القوى الثورية.

التيار المصدّقي. هذا التيار الوطني الليبرالي يلتزم بوجهة نظر رئيس الوزراء محمد مصدّق الذي حكم إيران في أوائل الخمسينات وأمّم صناعة النفط. على أية حال، بينما يفتقر هذا التيار إلى الدعم الشعبي الثابت، يتمتّع بشعبية كبيرة بين المثقّفين، والجامعات، وبعض جماعات الطبقة المتوسطة من الموظفين الحكوميين.

أحد زعماء هذا التيار هو المهندس عزّت الله السحابي، كان عضو المجلس الثوري الإيراني(*) السابق وعضواً سابقاً لمجلس الشورى (*) في إيران. ويعتبر سويّة مع السّيد محمود طالقاني (*) من الأعضاء المهمين للجبهة الوطنية التي قاتلت نظام الشاه. في عام ١٩٩٦، تنافس السحابي كمرشّح مستقل لرئاسة الجمهورية.

التيجانية. هذه حركة صوفية إسلامية يعود وجودها لعام ١٨٠١ وقد تأسست في شمال أفريقيا. في تركيا أضعفت بشكل هائل في عام ١٩٢٥ وظهرت علنًا بعد الحرب العالمية الثانية. في تركيا قاد التيجانية كمال بيلا أوغلو، وهو رجل أعمال تركي، حاول مع آخرين تحطيم بعض الأصنام. قامت التيجانية بالتمرّد في عام ١٩٥٢ في تركيا، وأعدم زعماء التمرد.

ـ ث ـ

الثورة. يعتبر الأصوليون، والراديكاليون بشكل خاص، أن التوحيد (*) هو ثورة ضدّ كلّ أنواع الكيانات الرسمية وغير الرسمية التي تدّعي أيّ دور تأسيسي ومعياري مما يشكل انتهاكاً لألوهية (*) الله (*). وهكذا، فعلى سبيل المثال، فالمجلس التشريعي الذي يشرّع باسمه يستولي على السلطة الإلهية في التشريع (*).

إن مثل هذا الانتهاك يجب أن يؤدّي إلى استئصال المؤسسة التي ارتكبتها. لكن مثل هذا التغيير، طبقاً لسّيد قطب (*) لا يشكل أقل من ثورة هدفها النهائي تحويل الوعي الإجتماعي والنظم السياسية من خلال عالميّة (*) الإسلام (*). هذا على الرغم من أن الأفراد لا يجبروا على أن يصبحوا

مسلمين، مع أنّهم لا ينبغي أن يعرقلوا ويضعوا العقبات أمام تطوير المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية (*). ولهذا يجب على المجتمع والدولة أن تتحمّل مسؤولية إنهاء استعباد الإنسان للإنسان وللأشياء المادية. هذه المسؤولية، على أية حال، غير محدودة بالبلدان الإسلامية، لكنها تشمل العالم.

لذا، لا تساوم الثورة على مثل هذه القضايا. ويعتبر قطب والمودودي عدم إمكانية إعادة بناء جديد في العالم إذا ساوم المسلمون لأنهم سيتخلون عن بعض المبادئ واستبدالها بأخرى. هكذا، يربط الأصوليون المتشددون نظرياً التغيير المتشدد بالإبداع على افتراض أن القديم لا يمكن أن يرمّم، بل يجب تحطيمه. لذا، يجب أن تهدف الثورة الإسلامية إلى الإلغاء الكلّي للأنظمة التي تستند إلى حكومة الإنسان على الإنسان، أو ببساطة، الجاهلية (*). ويجب تحرير الأفراد من قيود الحاضر والماضي وأن يتمتعوا بحق اختيار حياة جديدة.

وبشكل خاص، أسس سيد قطب لرؤية الإسلام كثورة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا يمثّل تطويراً متشدداً ضمن تاريخ (*) الفكر السياسي الإسلامي الحديث. فقد حمّل سيد قطب مفهوم الثورة بما هو غيبي وكلامي وأخلاقي وسياسي مما يجعل إنجازها مرادفاً للتطبيق السليم للتعاليم الإسلامية. وهكذا، يفترض قطب والمودودي أن الإسلام هو ثورة كليّة ضدّ الأوضاع الإنسانية الشريرة التي يتطلّب تصحيحها لا شيء أقل من إبادة كليّة لأوهام المعرفة (*) والقوّة الإنسانية.

علاوة عن ذلك، يجعل المودودي رسل الله دعاة التحول الشامل المتشدد لكلّ المؤسسات الحالية. يصبح هذا التحول عند قطب، وحسن البنا، والمودودي، وآية الله الخميني (*) مسعى للتغيير العالمي من أجل تحقيق العدالة (*) والسعادة ويجب عدم إعاقتها بأيّ سلطة. تهدّف الثورة إلى تحويل التوحيد والوحدة (*) إلى حركة إجتماعية وسياسية ضدّ الحالة العالمية القائمة على الإفلاس الأخلاقي والسياسي الذي يبرّر نفسه بالتوصل إلى التقدّم المادي.

وهكذا، يرى المفكر الأصولي المتشدد بأنّ الثورة واجب أخلاقي واجتماعي، فهي ليست موجهة فقط لمحاربة أعداء الإسلام بل هي تجسيّد أيضاً للأبعاد الغيبية والأيديولوجية والسياسية. هكذا، يتحوّل الإسلام إلى دين (*) الثورة التي تغطّي كلّ أوجه الحياة، من الميتافيزيقيا، والأخلاق،

والسياسة، الى الاقتصاد، كما أن خطابه بالتالي هو خطاب ثوري. لهذا، تحول أنبياء الله إلى دعاة ثورة وتجديد وتغيير اقتصادي واجتماعي وأخلاقي وغيبي، وسياسي. لذلك، فإن الثورة هي دعوة عالمية إلى العدالة والمساواة (*).

تقود عظمة هذه المسؤولية الأصوليين لاتخاذ إجراءات مثل الجهاد والدعوة (*) . فيقرر قطب بأنّ مهمّة الإسلام ليست التوفيق بين الفكر الإسلامي ومفاهيمه ودول الجاهلية، وفي الحقيقة، ليس هناك مصالحة محتملة مع الجاهلية. ومن أشكال الجاهلية التشريع الإنساني دون النصوص الإلهية. لذا، فإن مهمّة الإسلام هي إقامة حياة إنسانية بموجب المفهوم الإسلامي ولبدء نظام دنيوي (*) حيثما أتاحت الفرصة ذلك.

ويعتبر الأصوليون المتشددون أن الثورة هي الأداة الرئيسية في إقامة المجتمع الإسلامي الذي يستند إلى الشريعة والعدالة الاجتماعية (**). فالثورة هي الأسلوب الواعي لتحويل المجتمعات الحالية. وبينما لا تجبر الثورة الناس على الدخول في الإسلام، إلا أنها ما زالت تهدف إلى إيجاد الفرد المسلم، والمجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية . راجع أيضاً: الوعي؛ الله؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب الله؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ منظمة العمل الإسلامية؛ الثورة الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الخمينية؛ التحرير؛ مجاهدي خلق؛ منظمة مقاتلي الشرق الأكبر الإسلامي، الإخوان المسلمون في السودان؛ قوات الدفاع الشعبية؛ الحرس الثوري؛ الشريعة؛ سروش، عبد الكريم؛ التوحيد.

الثورة الإسلامية في إيران. تركزت المعارضة لشاه إيران على ثلاث مجموعات رئيسية، العلماء، والمنظمات الفدائية والأحزاب وعدد كبير من المثقفين. الأحزاب السياسية الرئيسية كانت حزب توده الشيوعي، ومجاهدي خلق (*) وفدائي إسلام (*). إلا أن رجال الدين كانوا هم الذين لعبوا الدور الأكثر أهميةً وتصرفوا كأوصياء على النظام السياسي الجديد (*) ودعوا للحركية (*) السياسية.

ساعد العديد من العوامل على قيام الثورة، من بينها كراهية الناس للشاه

والولايات المتحدة الأمريكية. كما كان لسياسة حقوق الإنسان في إدارة الرئيس جيمي كارتر، دور في منع النظام من إخماد الثورة أثناء ١٩٧٨-١٩٧٩ مما زاد من زخمها.

قاد الإمام آية الله الخميني (*)، وهو بعمر ٧٥ سنةً الثورة. واعتمد الإمام كثيرًا على الإسلام التغييري(*) لتنشيط الحركة الثورية وتحطيم سلالة البهلوي. كان ظهوره كالزعيم غير المتنازع عليه للحركة الثورية مفاجأة رئيسية. وقد بقي في المنفى لـ١٣ سنة عندما بدأت الانتفاضة السياسية في إيران.

آية الله الخميني كان الزعيم الأكثر تأثيراً، فوحّد قوات المعارضة المتنوّعة وخلع الشاه. دعمته الطبقة المتوسطة التقليدية، خصوصاً البازار، لأنه أيّد حقّ الملكية الخاصّة والقيم الإسلامية. ودعمته الطبقة المتوسطة الحديثة كقومي أحيا تراث محمد مصدّق الذي ركز على محاربة التدخل الخارجي. كما لبّت الطبقات العاملة نداءه للعدالة الإجتماعية (*)، أما المزارعون فاعتقدوا بأنّه سيقيم البنية التحتية المطلوبة للزراعة.

استخدم آية الله الخميني رموزًا دينيةً في تعبئة الناس مثل الاستشهاد (*) وشهر رمضان وحوّل عاشوراء إلى مظاهرة سياسية. وسيطر الإمام على قيادة المعارضة السياسية، فوصلت دعوته إلى كلّ الطبقات الاجتماعية. كانت حركة ١٩٧٧-١٩٧٩ ثورة سياسية أدّت إلى إسقاط نظام الشاه. تحطّم تحالف القوات العلمانية والدينية المتنوّعة لإسقاط الشاه فوراً بعد الثورة في عام ١٩٧٩. بعد ذلك، نشأت مراكز قوى جديدة: المجلس الثوري الإسلامي (*) والحكومة الثورية المؤقّتة والحزب الجمهوري الإسلامي (*).

على أية حال، لم تحل أجهزة الأمن إنما طهّرت وسيطر عليها الحرس الثوري (*). والأكثر أهميّةً من هذا، سيطر رجال الدين على الحكومة، كما أن أغلبية مجلس الخبراء (*) متكوّنة من علماء الدين والمسلمين المتدينين. صيغ دستور (*) جديد مستند إلى الشريعة الإسلامية والمذهب الشيعي الجعفري والإثني عشري؛ كانت سلطات الإمام الخميني شاملة قائمة على ولاية الفقيه (*). أنتجت الحركة الإسلامية في إيران مفاجآت في عام ١٩٧٩ أكثر مما أنتجته الدول الثورية في الستّينات. فظهورها كان في وقت الرخاء الاقتصادي، والقوة العسكرية، والاستقرار السياسي في إيران.

على المشهد الدولي، تحدّت إيران الولايات المتحدة الأمريكية بحجزها للعديد من الدبلوماسيين الأمريكيين في إيران لأربعة عشر شهراً، لكنّها واجهت صعوبات اقتصادية بسبب المقاطعة الغربية التي فرضت في عام ١٩٨٠. جرّت إيران أيضاً إلى حرب مع العراق في عام ١٩٨٠ والتي استمرت حتى عام ١٩٨٩ مما سمح للثورة الناشئة بدعم وتعبئة الشعب الإيراني. راجع أيضاً بهشتي، محمد؛ التطرف؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ منظمة العمل الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ خاتمي، محمد؛ الخمينية؛ حركة تحرير إيران؛ جمعية العلماء المسلمين؛ مطهري، مرتضى؛ الحرس الثوري؛ الطباطبائي، محمود.

ثورة الإنقاذ. راجع: البشير، عمر. راجع أيضاً قوات الدفاع الشعبية، الترابي، حسن.

الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩. تعتبر هذه الثورة المثال الأبرز العملي لغالبية الإسلاميين الحركيين (*) في القرن العشرين. كانت الثورة بقيادة آية الله الخميني (*) الذي عبّأ رجال الدين والناس ضدّ شاه إيران. وقد أوقد الخميني نوعًا من اليقظة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. لم تستهدف الثورة الغير فقط في ظروف الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية الإيرانية بل أيضاً هدفت إلى نشر وجهات نظرها الشيعيّة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، حيث توجد الأغلبية السنيّة. فتمت تعبئة الجاليات الشيعيّة فأصبحت ناشطة جدًا في المجال السياسي. كان حزب الله وحركة أمل الإسلامية (**) من أهم المظاهر الدولية لانتشار الثورة الإيرانية .راجع أيضاً حزب الله؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الخميني، آية الله؛ مجاهدي خلق؛ الخمينية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ مطهري، مرتضى؛ الحرس الثوري؛ شريعتمداري، آية الله محمد؛ منظمة الحجتية؛ الولي الفقيه.

— ج —

جاب الله، عبد الله. هو رئيس حركة النهضة الإسلامية في الجزائر (*). ولد جاب الله في عام ١٩٥٦ في قسنطينة، الجزائر، لعائلة فقيرة. حصل على

تعليمه الديني منذ الصغر ثم تابع فيما بعد دراسته للشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية. رجع جاب الله إلى الجزائر في عام ١٩٧٩. في ذلك الوقت، انضمّ جاب الله إلى الجماعة الإسلامية وبنى علاقات جيدة مع زعمائها. ثمّ بدأ في إنشاء جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي. اعتقل جاب الله عدة مرات، تخللها سجنه لسنة ونصف مع عباسي مدني (*) في عام ١٩٨٢. لذا، فقد جاب الله عمله وسكنه.

أسّس جاب الله مع آخرين في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨ حركة النهضة الإسلامية كامتداد للجماعة الإسلامية واختير زعيماً لها. تعتبر الحركة من قبل العديد من المراقبين أكثر اعتدالاً من حركة المجتمع الإسلامي أو حماس، برئاسة محفوظ نحناح (**). تبنت برنامج الحركة ثقافياً اجتماعياً معتدلاً وأيّدت مبدأ الانتقال السلمي للسلطة والديموقراطية (*).

وبينما تؤمن الحركة بضرورة قيام الدولة الإسلامية (*)، تتبنّى الانتخابات الديمقراطية كوسيلة نحو التوصل إليها وتعارض العنف (*) صار هناك انشقاق في حركته عام ٢٠٠٠ وسيطر خصومه على قيادتها، فأسس حركةً أخرى خاض بها الانتخابات، وله بعض المقاعد الآن في البرلمان .راجع أيضاً: حركة النهضة الإسلامية في الجزائر.

الجامعة الإسلامية. الجامعة الإسلامية تيار فكري يستهدف الوحدة الشاملة لكلّ المسلمين في كيان سياسي واحد. على أية حال، الجامعة نمت من مجابهة الشرق للاستعمار والإمبريالية الغربية. الدعوة إلى الجامعة الإسلامية بدأت في عقد الثمانينات في القرن التاسع عشر ووصلت إلى ذروتها قبل نهاية القّرن.

مفكر الجامعة الإسلامية الرئيسي وفيلسوفها هو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) (*). فإلى أن تبنّى الأفغاني شعار الجامعة الإسلامية، كانت فقط فكرة مبهمة، فجعلها الأفغاني موازية لإحياء الحضارة الإسلامية (*) ومعارضة الهيمنة الأوروبية، فدعا إلى ضرورة الوحدة الإسلامية. أصبح الأفغاني الشخصية البارزة وراء هذه الحركة. وفي عام ١٨٨٤، نشر المجلّة المعادية للبريطانيين، **العروة الوثقى**، التي دعت إلى وحدة كلّ الشعوب الإسلامية ضدّ الهيمنة الغربية. وفي عام ١٨٩٢، دعا العرب والأتراك في

لندن الأفغاني للاستقرار في القسطنطينية كضيف للسلطان مع راتب تقاعدي لمدى الحياة.

اقترح الأفغاني دمج كلّ الأديان، والسياسة، والثقافات في حضارة شاملة واحدة. حثّ المسلمين على الصحوة. إذ يجب عليهم أن يحرّروا أنفسهم من الهيمنة الغربية، كما يجب أن يدعموا الإصلاحات الضرورية ويصرّوا على شعبية وحكومات مستقرّة، كما يجب أن يزرعوا المعرفة العلمية والفلسفية الحديثة (*). في القسطنطينية، كان الأفغاني حزيناً وبقي معظم حياته تحت الإقامة الإجبارية ومات في عام ١٨٩٧ بسرطان الفك.

كان راعي الجامعة الإسلامية السلطان عبد الحميد الثّاني الذي اعتبرها وسيلة لتبرير حكمه الاستبدادي في الامبراطورية العثمانية. أعلن نفسه مدافعًا عن النظام الاجتماعي الإسلامي (*) ضدّ الامبريالية الغربية، خصوصاً ضدّ البريطانيين في الشرق والفرنسيين في المغرب. اعتبر عبد الحميد أن الجهاد ضد الغرب هو عقيدة دينية وأنه على كلّ المسلمين التوحد للجهاد من أجل الدفاع عن الإسلام.

الجامعة الإسلامية في عام ١٩٠٣، أسّس عبد الله شرووردي جمعية مؤيدة لدعوة الجامعة الإسلامية في لندن. كما أن مجلّته، **الجامعة الإسلامية**، أكّدت على معارضة المجتمع الغربي واستعملت مفاهيم إنسانيةً واشتراكية من أجل المقارنة بين الشر الأوروبي والفضيلة الآسيوية. كرّس نفسه أيضاً لتصحيح العلاقة بين السنّة والشيعة.

دعم عبد الحميد الثّاني المؤتمر السنوي الكبير للمسلمين في مكة المكرمة. زوّد قوافل الحجاج بقوّات تركية مرافقة لهم إلى مكة المكرمة. وساعد عبد الحميد في بناء سكة حديد الحجاز، فكانت الإنجاز العملي الوحيد للجامعة الإسلامية. ووضعت ثورة تركيا الفتاة حدّاً لنظام عبد الحميد، كما أنهت المرحلة المبكّرة أيضاً للجامعة الإسلامية. علاوة على ذلك، كان متعذرًا الجمع بين التحالف بين القومية التركية والعسكرية الألمانية مع العقيدة الإسلامية. عندما أعلن الخليفة الجهاد المقدّس ضدّ قوات الحلفاء، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٤، كان الردّ في مصر والهند وبلاد العرب التحالف مع أعدائه. فكانت محاولة مكتب حرب برلين في تحريك الوحدة المؤيدة للجامعة الإسلامية ضدّ

قوات الحلفاء غير ذات تأثيرٍ كبير.

وعندما انهارت الامبراطورية التركية في نهاية الحرب العالمية الأولى، كانت هذه نهاية الحركة المؤيدة للجامعة الإسلامية الأصلية. وعلى الرغم من وجود موجة ثانية تدعو للجامعة الإسلامية في الهند، إلا أنها كانت غير ناجحة. كما أن المؤتمرات المؤيدة للجامعة الإسلامية التي عقدت بين عامي ١٩٢٠ و١٩٣١ كانت مخفقة. في ٨ تموز/يوليو، ١٩٣٧، وقّع ممثلو تركيا، وبلاد فارس، والعراق، وأفغانستان معاهدةً في طهران من أجل الإبقاء على حدودها المشتركة. اعتقد بعض المراقبين بأنّ هذه المعاهدة تدل على عودة تركيا إلى الجامعة الإسلامية. على أية حال، قطع كمال أتاتورك بلاده عن صلاتها الإسلامية.

بعد الحرب العالمية الثانية، كان هناك إحياء بسيط للجامعة الإسلامية، عندما أسست باكستان مركزاً لنشاطات الجامعة الإسلامية. على أية حال، مثّلت هذه الجامعة الإسلامية الجديدة موقفاً مشتركاً للدول الإسلامية في حل مشاكلهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وذلك للتأكيد على الإشكاليات السياسية بدلاً من المسائل الدينية. كان هناك مؤتمرات مؤيدة للجامعة الإسلامية في كراتشي (١٩٥١)، والقدس (١٩٥٣)، ولاهور (١٩٥٧-١٩٥٨). في ذلك الوقت ألحقت الحريّة الدينية التي دعت إليها الجامعة الإسلامية بالأهداف السياسية والوطنية.

تحولت الجامعة الإسلامية إلى فكرة طوباوية. فهي ما كانت أبداً مطبّقة كعقيدة فعالة. لم يكن دعاة الجامعة قادرين على التغلّب على الإرتفاع فوق المذهبية السنّية والشيعية. فقد كانت قيادة الجامعة الإسلامية ضعيفة. أما الجهود لإحياء الخلافة (*) بالإضافة إلى الحركة المؤيدة للجامعة الإسلامية فأثبتت فشلها. مالت الجماهير لقبول القيادة الدينية في مكة المكرمة، لكنها لم تتقبل السيطرة السياسية لبلد إسلامي واحد .راجع: أيضاً الأفغاني، جمال الدين.

الجاهلية. يجادل العديد من الأصوليين بأنّ العقائد الحديثة وإنتاجها لصراعات الأنظمة تحول الإنسان إلى حيوان يعيش ثانيةً حياة الغابة. عند الأصوليين، تستند الحياة الحديثة إلى فلسفة(*) القوّة ومنطق الهيمنة والاستغلال التي تؤدّي إلى حروب بربرية ودامية. في الحقيقة، يعتقد أصوليون

مثل حسن البنا وسيد قطب وهادي المدرسي (**) أن أوروبا والغرب (*) تخليا عن النماذج الأخلاقية العليا والمزايا والمبادئ الإنسانية. كلّ هذه النماذج استبدلت بالجاهلية المادية المستندة إلى الهوى والرغبة وخسارة الوعي الديني (*) وتعاليم رسل الله (*). هذه الجاهلية أدّت إلى الدمار الطبيعي، والتشويش الاجتماعي، والانحطاط الأخلاقي، والتوتّر الاقتصادي، والنزاع السياسي، والإفلاس الروحي.

أبو الحسن الندوي (*) يرثي خسارة أوروبا لأهدافها الأخلاقية المسيحية العالية، بما في ذلك رسالة السيد المسيح عن العدالة (*). هذه الأهداف، يعتقد الندوي، على نقيض الروح الحديثة لأوروبا وأمريكا بالإضافة إلى أفريقيا وآسيا. كلّ النزاعات السياسية الدولية المستمرة هي نتيجة المنافسة على الحياة المادية، وليس هناك اختلافات جوهرية بين الأحزاب المتنافسة. فحتى روسيا الشيوعية، يستمرّ الندوي، ما هي أكثر من نتيجة للحضارة الغربية (*)، وفي الحقيقة فروسيا أكثر صدقاً من البلدان الغربية الأخرى لأنها توقّفت عن استعمال الدين (*) واستبدلته علناً بالكفر (*) والمادية. أما الأمم الآسيوية فتتبع مباشرةً الأسلوب الغربي، إلا أنها تنازع الغرب على قيادة العالم.

من هذه الزاوية، يشمل أصوليون متشددون، مثل أبي الأعلى المودودي (*)، وسيد قطب، وهادي المدرسي كلّ المجتمعات الحالية على الأرض في الجاهلية أو المجتمعات الجاهلية (*). وهكذا، تصبح المهمّة الرئيسية للأصوليين توظيف التوحيد (*) كأداة تقييم لأيّ نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي. ومما يقلق الأصوليين أكثر أنّ المسلمين يقلّدون الحضارة الغربية في أشكالها الأسوأ: الدمار، الانحطاط، الانقسامات الطائفية، الحروب الأهلية، التمييز العنصري. يرى الندوي أن تقليد (*) الغرب يتجاوز هذه الخصائص ويخضع العالم الإسلامي إلى الهيمنة السياسية والتجارية والصناعية والعلمية للغرب. المسلمون أيضاً أصبحوا حلفاء وجنود الجاهلية الغربية، وحتى أن بعض المسلمين ينظرون إلى الغرب، الذي قاد الموجة الجديدة للجاهلية، كحماتهم ومحققي العدالة في العالم.

على الرغم من هذا، يأخذ العديد من الأصوليين على أنفسهم مهمّة إنقاذ الإنسانية عبر، أولاً، إخراج أنفسهم من الجاهلية. على المستوى السياسي يعني هذا إنكار أيّ نظام سياسي غير منسجم مع الشريعة (*). لذا، فإنه يجب

إزالة أيّ نظام سياسي أو اجتماعي له هذه الخاصية. وفي الحقيقة، فمثل هذا النظام هو انتهاك للشريعة وفي حالة من انتهاك الألوهية (*).

إنّ المجتمع الجاهلي، وهو الذي يقوم على أيّ مبدأ لا يأخذ في الحسبان الشريعة الإلهية، يجب أن يواجه ويعدّل بموجب منهج الله (*) نظامه (*). ولا يتردد سيد قطب في الدعوة إلى إخضاع حقائق العالم إلى المعايير الإسلامية مهما كلف الأمر، لأن الاستسلام إلى مثل هذه الحقائق هي ضدّ روح الإسلام (*) التي تهدف أساساً إلى تدمير الجاهلية .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الردة؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ المسيحية؛ الحضارة؛ الفطرة؛ الحرية؛ الله؛ الحكم؛ جماعة العزلة الشرعية؛ حزب الله؛ الإسلام؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ جماعة العدل والإحسان؛ التحرير؛ المودودي، أبو الأعلى، المنهج؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ منظمة الشيخ عبد الله السماوي؛ قطب، سيد؛ الثورة؛ الشورى؛ الكفر؛ عالميّة الإسلام؛ الحضارة الغربية؛ النظام العالمي.

الجبالي، حمدي. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضدّ اليهود والصليبيين. راجع أسامة بن لادن.

الجبهة الإسلامية في سوريا. راجع: الإخوان المسلمين في سوريا.

الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين. أسّس هذه الجبهة في عام ١٩٧٩ هادي المدرسي الذي كان صديقاً مقرّباً لآية الله الخميني (*) أثناء إقامته في العراق. هذه الجبهة يفترض أن لها علاقة وثيقة بالجمهورية الإسلامية في إيران بالإضافة إلى حزب الدعوة الإسلامية في العراق (*) وتعمل على تشجيع الشيعة على إسقاط حكم آل خليفة في البحرين وإقامة دولة إسلامية (*). قامت الجبهة بثلاث محاولات لإسقاط الحكومة. تلقّى أعضاء الجبهة تدريباً عسكرياً في إيران- وهو ما تنكره إيران. بعد أن اتخذت الحكومة إجراءات صارمة ضدّ الجبهة واعتقلت العديد من أعضائها، بدّل اسم الجبهة إلى الحركة الإسلامية لتحرير البحرين في عام ١٩٩٣ لكي تجنّد أعضاء جدداً .راجع أيضاً: الخمينية.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. ليست الحركة الإسلامية الجزائرية حركةً سياسيةً جديدةً لكنها لعبت دوراً مهماً في حرب التحرير والاستقلال الجزائري من الاستعمار الفرنسي. أصبح أحمد بن بللا رئيس الجزائر وعارض جمعية العلماء المسلمين (*) وخصوصاً الشيخ بشير الإبراهيمي (*) بالإضافة إلى برنامج التعريب والأسلمة (*). وقد حل أحمد بن بللا الجمعية، فنشأت منظمة أخرى، جمعية القيم التي كانت برئاسة الشيخ تيجاني وآخرين مثل الشيخ سلطاني، وعرباوي وسحنون- وهم جزء من الجماعة التي تأثرت بفكر مالك بن نبي (*). وعمل هؤلاء الأفراد والجمعية في مساجد الجامعات وضدّ التغريب. بحلول عام ١٩٧٥، انتقد أئمّة المساجد سياسات السلطات. أثناء رئاسة بن جديد، حاولت الحركة الإسلامية عقد مؤتمرها الجماعي الأول لكن زعماءها وضعوا في السجن. نتيجة لهذا الاصطدام، ظهرت الحركة المسلّحة الأولى، الجماعة الإسلامية المسلّحة، برئاسة مصطفى بويعلى، زعيم الحركة الإسلامية في الجزائر (*) فدعمها الشيخ سحنون وآخرون. في عام ١٩٨٨، كان الاقتصاد الجزائري في حالة مزرية مما أدى إلى العديد من الاضرابات ضدّ الحكومة. أعلن الشيخ علي بلحاج (*) بأنّ سبب مشكلة البلاد كانت في عدم تطبيق الشريعة (*). وأظهر استفتاء الحكومة العام حول تغيير حكم الحزب الواحد نتيجةً إيجابية، كما اعتبر الإسلام (*) الدين (*) الرسمي للدولة للمرة الأولى واللغة العربية اللغة الرسمية لها. قسّمت الحركة الإسلامية الجزائرية إلى ثلاثة تيارات رئيسية: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة المجتمع الإسلامي: حماس (*)، وحزب الجزأرة. هذه الأحزاب تبنت الوسائل السلمية. تنتمي حماس إلى الإخوان المسلمين (*)، بينما رأس جبهة الإنقاذ الإسلامية عباسي مدني (*). بدأت الاختلافات بين التيارات المتنوّعة في عام ١٩٨٠، عاكسة بذلك الاختلافات الكبيرة ضمن حركة الإخوان المسلمين في مصر. ونتيجة لها، تركت أغلبية الحركة الإسلامية الجزائرية الإخوان واختارت النموذج الجزائري.

كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الحركة الأولى التي قدمت اقتراح برنامج سياسي علني بعد انفجار العنف (*). في شباط/فبراير ١٩٨٩، تضمّنت القيادة علي بلحاج، وعباسي مدني، وآخرين، وفي آذار/مارس أعلنت ولادة الجبهة. وحصلت الجبهة على انتصار كاسح، حوالى ٦٠ بالمئة، في الانتخابات البلدية. بدأت المجابهة مع الدولة بعدما دعت الجبهة إلى إضراب تحول إلى نزاع

دام مع أجهزة الأمن. اعتقل قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في عام ١٩٩١. أيضاً، وفي عام ١٩٩١، حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على انتصار كاسح في الدورة الأولى من الانتخابات البرلمانية من خلال جهود الشيخ عبد القادر حشاني الذي حصل على دعم مدني وبلحاج اللذين كانا في السجن. على أية حال، قادت النتائج هذه بن جديد للاستقالة، وأبطلت نتائج الانتخابات وحلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ. منذ ذلك الحين دخل النظام الجزائري في دوامة النزاعات العنيفة مع الجماعة الإسلامية المسلحة (*). وعلى الرغم من أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ما زالت في السجن، دعت إلى حلّ سلمي وديمقراطي لمشاكل الجزائر.

إنّ المؤسسات الموجهة للجبهة الإسلامية للإنقاذ هي مكتبها التنفيذي الوطني ومجلس الشورى (*)، الذي يتضمّن ما بين ٣٥ إلى ٤٠ عضوًا. ومن غير المعروف بدقة تركيب هاتين المؤسستين، حتى أنه، وحتى صيف ١٩٩١، لم تكن هوية أكثر الأعضاء معروفة لدى الجمهور الأكبر. إنّ سرّية الجبهة الإسلامية للإنقاذ مشهورة. وهي منظّمة بطريقةٍ تراتبية حيث تقرر القيادة تقريباً كلّ الأعمال. وحتى عام ١٩٩١، كان قادة الجبهة، كعباسي مدني، ومن حينٍ لآخر، علي بلحاج، هم الوحيدين المخولين إعطاء المقابلات لأجهزة الإعلام والبيانات الرسمية المتعلقة بالقضايا العامة.

تحصل الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الدعم من العديد من الفئات المتعلّمة، بما في ذلك المهندسون وطلاب الجامعة والتقنيون في الكليّات التقنية. أيضاً، ساعدت الطبقات التجارية وأقسام عدة من القطاع الخاصّ الجبهة مالياً. كما يشكل المهمّشون والعاطلون عن العمل شريحة كبيرةً وقلقة من السكان. زوّدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ هذه الشريحة بوسائل إبداء آرائها والتعبير عن إحباطها.

في عام ١٩٩١، ضيقت الحكومة على الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فاعتقلت عباسي مدني وعلي بلحاج؛ بعد النجاح الكاسح الذي حققوه في المرحلة الأولى من الانتخابات. كما اعتقل عدة مسؤولين آخرين. علاوة عن هذا، كان هناك انشقاق داخلي ضمن قيادة الجبهة. فظهر عبد القادر حشاني كناطق جديد، كما علقت عضوية بعض الأعضاء المهمين من مجلس الشورى.

قسّمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى تيارين رئيسيين: تيار الجزأرة بقيادة حشاني الذي سيطر على قيادة الحزب، وتيار السلفية (*) التي مثلها أولئك الذين فصلوا من مجلس الشورى. ويتبع تيار السلفية المذهب الحنبلي، بينما دعا تيار الجزأرة إلى أن تصبح الحركة الأصولية حركة جزائرية، فدعا إلى المشاركة في انتخابات عام ١٩٩١. على أية حال، ألغى الجيش العملية الانتخابية في عام ١٩٩٢؛ واعتقل حشاني وأعضاء رئيسيين آخرين، وحظّر الحزب. أطلق سراح حشاني في تموز/يوليو ١٩٩٧، ثمّ أطلق سراح عباسي مدني في وقت لاحق من تلك السنة.

تعتقد الجبهة الإسلامية للإنقإذ أن إقامة الدولة الإسلامية (*) هو واجب إلزامي لأن الإسلام يتعامل مع شؤون هذا العالم والعالم الآخر. كما أن الشورى (*) والشريعة هي مبادئ ضرورية لإقامة دولة تؤدّي إلى قيام الحكومات التمثيلية وتمنع الحكومات الدكتاتورية. وهكذا، فإن الوظيفة الأساسية للحكومة هي تطبيق الشريعة. وتدعو الجبهة إلى الاكتفاء الذاتي الاقتصادي أيضاً ومنع الاستغلال والربا.

هذا الاتجاه الديني ليس حزبًا فقط بل هو حركة احتجاج اجتماعية. يتمحور خطابه على القضايا الأخلاقية والدينية ولا يمتلك برنامًجا متماسكاً. وتهدف الجبهة إلى تعبئة الناس للتصرّف طبقاً للشريعة الإسلامية التي يعتقد بأنّها قادرة على حلّ المشاكل الاقتصادية والأخلاقية بالإضافة إلى المشاكل السياسية التي تواجه الشعب الجزائري. ورفعت الجبهة قضية العدالة الاقتصادية وجعل قاعدتها الشعبية قائمة على الدعم التي تتلقاه من الفئات الشعبية الحضرية، والتي تتألف في الغالب من مهاجرين ريفيين. تدعو الجبهة إلى العودة إلى الأصالة الثقافية (*) وتتضمّن بين أتباعها نخبة مضادة للنخبة المهيمنة منذ عام ١٩٦٢. زعيم الجبهة، عباسي مدني، يقول إن حرب التحرير (*) شنت باسم الإسلام.

أما البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ في الجزائر فيدعو إلى التمسّك بالشورى لكي يتم تجنّب الإستبداد (*) ولاستئصال كلّ أشكال الاحتكار، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية. كما يدعو إلى تبني التعددية السياسية (*)، والانتخابات ووسائل الديموقراطية الأخرى في الحياة السياسة والإجتماعية لإنقاذ الجماعة. وعلى الرغم من استعمال شعار الشريعة، فإن

برنامج جبهة الإنقاذ الإسلامية معتدل، ويتقبل نظام التعددية الحزبية .راجع أيضاً: أنس، عبد الله؛ بلحاج، علي؛ هدام، أنور؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الحركة الإسلامية للجزائر؛ حركة المجتمع الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ جمعية التضامن الإسلامي الجزائري؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبير، رابح؛ مدني، عباسي؛ الإخوان المسلمون؛ نحناح، محفوظ.

الجبهة الإشتراكية الإسلامية .راجع الإخوان المسلمون في سوريا.

جبهة الإنقاذ الإسلامية في تونس. هي جماعة أصولية ثورية تونسية جديدة نسبياً تدعو إلى العمل المسلّح وتتبنّى وجهات نظر متشددة وتعارض البرنامج المعتدل لحركة النهضة الإسلامية (*). لها عدة منشورات تصدر في فيينا وتوزّع في جميع أنحاء أوروبا من خلال البريد الإلكتروني. تتبنّى طريقة أهل السنة والجماعة وتدعو إلى الجهاد (*) المسلّح. ينسب بعض المراقبين صعود هذه الجماعة إلى الحبيب الضاوي، الذي ارتكب العديد من الأفعال العنيفة ضدّ المؤسسة السياحية لكنه أثبت انه ليس عضواً في حركة النهضة الإسلامية (*) في تونس. كما أنّ الجبهة ناقدة جداً للخط المعتدل لراشد الغنوشي (*)، زعيم النهضة. ويشاع أن الشخصية البارزة الجديدة هي محمد الحراني، وهو سلفي ناشط جداً في المدن الأوروبية.

جبهة التحرير الإسلامية. هي منظمة سرية أردنية ادعت مسؤوليتها عن انفجار ٥ تموز/يوليو ١٩٩٠، لمصنع كيميائي أمريكي في تكساس/ الولايات المتحدة الأمريكية. هدّدت جبهة التحرير تخريب المصالح الأمريكية والإسرائيلية في جميع أنحاء العالم. هذه الدعوة اعتبرت على أنها فعل الانتقام ضدّ المذبحة التي ارتكبت من قبل جندي إسرائيلي ضدّ سبعة فلسطينيين قرب تل أبيب في٢ أيار/مايو عام ١٩٩٠.

جبهة العمل الإسلامي. راجع: حزب جبهة العمل الإسلامي.

الجبهة القومية الإسلامية. راجع: الإخوان المسلمون في السودان؛ الترابي، حسن.

جبهة الميثاق الإسلامي. راجع: الإخوان المسلمون في السودان.

الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا. بدأت الجبهة في ١٩٨١ بقيادة محمد يوسف مقريف. وهي واحدة من أكبر وأكثر منظمات المعارضة الناشطة. تتكوّن الجبهة من أعضاء لهم وجهات نظر سياسية متنوّعة، بما في ذلك أولئك أصحاب الميول الإسلامية، خصوصاً مؤيدي الإخوان المسلمين (*)، وآخرين أتباع السنوسية (*) .راجع أيضاً الإخوان المسلمين في ليبيا.

جرار، بسام. هو شخصية بارزة في حماس (*) حركة المقاومة الإسلامية في منطقة غزة.

الجماعات الإسلامية. أثرت الأفكار المتشددة التي طوّرها سيد قطب (*) في العديد من الأصوليين. دفعت هذه الأفكار العديد من الجماعات فيما بعد إلى معارضة الإخوان المسلمين (*) والدعوة إلى الثورة (*). وحيث إن هذه الجماعات كانت غير شرعية واشتبكت بشكل دائم مع قوّات الأمن، فقد بقيت سرية. وأدى قمع الجماعات الثورية إلى اختفاء بعض الشخصيات الأساسية أحياناً.

ارتبطت كتابات بعض الأعضاء المفكرين بحركات متشددة مما أكسبها بعض الانتشار؛ فمثل هذه الكتابات تدعي بأن الحكومة المصرية وحتى المجتمع المصري يعيش حياة الجاهلية (*) وضدّ الحاكمية (*).لذا تصبح الحكومة والمجتمع أهدافاً شرعية لممارسة العنف (*) السياسي. تتضمّن أعمال هذه الجماعات هجمات عنيفة على مخازن شرائط الفيديو، ومسؤولي شرطة، والأقباط والسيّاح الأجانب.

إنّ القضايا الرئيسية التي تثيرها هذه الجماعات محلية، وتتركّز حول الادّعاء أن النظام السياسي المصري الحالي معادٍ للإسلام ويجب تغييره. إنّ طبيعة قاعدتها الشعبية يصعب قياسها، لكن تأثيرها الفكري أعظم من عددها الصغير. ولدى هذه الجماعات سمعة في الإصرار الشديد والتمسّك المتزمت بالمبادئ الإسلامية. كما أن جزءًا من جمهورها هم الطلاب والطبقة المتوسطة، وخاصة في المناطق الحضرية.

لا يسمح لهذه الجماعات بالنشر بشكل علني، مع أنّ بعض أفكارهم تخترق الصحافة الرسمية، حيث تقوم جماعات أصولية غير متشددة بمهاجمة فكرهم أحياناً. من الشخصيات المتشددة البارزة الشيخ عمر عبد الرحمن (*)،

المحكوم عليه في تورطه في محاولة تفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك، وكذلك حافظ سلامة بالإضافة إلى جلال كشك.

تتضمّن هذه الجماعات المنظمات التي ظهرت في الجامعات المصرية في أوائل السبعينات حيث أراد النظام محاربة المنظمات اليسارية. هذه الجماعات عملت في النشاطات الاجتماعية والتربوية المتعددة، بما في ذلك تنظيم السفر إلى مكة المكرمة، ومعسكرات صيفية، ومنشورات وما شابه. كما كانوا نشيطين جداً في تعليم العلوم الدينية وإقامة الندوات والمحاضرات ومنع الحفلات الغنائية والراقصة. أثناء عام ١٩٧٨ وحتى اغتيال أنور السادات، سيطرت هذه الجماعات على اتحاد الطلاب وكانت نشيطة بشكل محدّد في كليّات الهندسة والطبّ والعلوم. أصبحت الجماعة الإسلامية القوة السياسية المهيمنة في الجامعات في تنظيم الاحتجاج ضدّ النظام منذ عام ١٩٧٧. وأثناء اجتماعاته، هاجمت الجماعة النظام ودعت إلى تطبيق الشريعة (*) ورفض مفاوضات السلام والإتفاقيات مع إسرائيل (*). أثناء الثمانينات، وسّعت الجماعات حدود نشاطاتها لتشمل كلّ مصر وأسست اتحاد الجماعات الإسلامية. من الأعضاء المهمين في هذا الاتحاد حلمي الجزار، السكرتير العام، و عصام العريان، أمين الصندوق، الذي اشترك في اجتماعات الجماعات لإدانة مؤامرة الأقباط للسيطرة على مصر و«طرد المسلمين». وضع الدّكتور العريان في السجن لعدة سنوات ثم أطلق سراحه، وكان أحد أكثر الأعضاء البارزين للجماعات في جامعة القاهرة وعلى علاقات طيبة مع عبود الزمر(*).

إحدى هذه الجماعات هي القوى القطبية، وهي قوى مؤلفة من الأفراد في المنظمات المختلفة التي تبنّت وجهات نظر سيد قطب، خصوصاً مبدأي الجاهلية والحاكمية. أغلب هذه القوات تتكوّن من الأفراد الذين سجنوا مع قطب والذين حاولوا دفع شقيق سيد قطب، محمد، للسير على خط سيد قطب. من هؤلاء مصطفى الخضيري، عبد المجيد الشاذلي، مؤلف **حد الإسلام وحقيقة الإيمان**، وعبد الجواد ياسين، مؤلف **فقه الجاهلية المعاصرة** .راجع أيضاً: فرج، عبد السلام؛ جماعة الفنية العسكرية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ جماعة المسلمين؛ الزيات، منتصر.

الجماعة. راجع: الأمة.

الجماعة الإسلامية السلفية المسلحة. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

الجماعة الإسلامية في تونس. راجع: الغنوشي، راشد.

الجماعة الإسلامية في لبنان. هذه الجماعة الأصولية أسّست في عام ١٩٦٤ في طرابلس من قبل أعضاء شبان في عباد الرحمن. يقول عبد الله بابتّي أن الانشقاق حدث لأن بعض الأعضاء الأصغر سنّا أرادوا أن يشاركوا في السياسة أيضاً. كانت الحركة بقيادة المفكّر الأصولي السني المؤثر فتحي يكن (*) بالإضافة إلى القاضي فيصل المولوي والكاتب محمد علي الضناوي. دعت الحركة إلى إقامة مجتمع ودولة إسلامية (**) قائمة على الشريعة(*). هذه الدعوة أدّت إلى تبني وتوظيف العنف والراديكالية السياسية (**) وإلى تأسيس جناحه العسكري في عام ١٩٧٦.

قاتلت الجماعة أثناء الحرب الأهلية بجانب التحالف اليساري الإسلامي في طرابلس. وبينما تعارض العلمانية (*) والشيوعية، تعتبر الإسلام (*) أفضل حلّ للأزمة اللبنانية. لكن فيما بعد، على أية حال، أصبح بعض أعضائها، مثل يكن وزهير العبيدي (*)، أعضاء في البرلمان اللبناني الطائفي. وما زالت الجماعة تدعو إلى إلغاء الطائفية.

وأثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، أطلقت الجماعة نشاطات عسكرية ضدّ الإسرائيليين. لا تحاول الجماعة على أية حال في الوقت الحاضر إقامة دولة إسلامية (*) في لبنان. تعتقد الجماعة بأنّ الدولة الإسلامية يجب أن تكون نتيجة طبيعية لبيئة معيّنة، وهي بيئة يفتقرها لبنان، لأنها متكوّنة من مجموعات بشرية متعددة الأديان والطوائف. كان لاشتراك الجماعة في العملية الانتخابية أثر كبير في تغيير إدّعاءاتها الأصلية مما أدّى إلى اعتدالها .راجع أيضاً: عباد الرحمن؛ يكن، فتحي.

الجماعة الإسلامية في مصر. راجع: الجماعات الإسلامية؛ عبد الرحمن، عمر.

الجماعة الإسلامية المسلحة. منذ بداية الحرب الأهلية في الجزائر، كانت هناك وجهتا نظر أصوليتان بالنسبة إلى الحاجة للنشاطات المسلّحة. الأولى ممثّلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) التي شكّلت الحركة الإسلامية المسلّحة. هذه

الحركة كانت برئاسة عبد القادر شبوطي الذي ساعده في القيادة سعيد مخلوفي، محمد سعيد وعبد الرازق رجام. تحدّد الحركة استعمال النشاطات العسكرية التي تحصر في قضايا الدفاع عن النّفس ضدّ القوّات المسلّحة والشرطة. فترفض بذلك استهداف أفراد مدنيين أو أجانب أو مؤسسات غير عسكرية.

أما الاتجاه الآخر فيسيطر عليه الأصوليون المتشددون الذين ينبعثون من الحركة الإسلامية السلفية المسلّحة، التي كانت برئاسة منصوري الملياني، وهو عضو سابق من جبهة الإنقاذ، انفصل عن عباسي مدني (*) وأعدم في صيف عام ١٩٩٢. وقد خلفه الشيخ عبد الحق عيايدة الذي اعتقل فيما بعد. ثمّ خلفه جعفر الأفغاني، وهو قريب المليباني، فسيطر على القيادة لكنه قتل في عام ١٩٩٤. ثمّ تولى القيادة السايح عطية وبعده سيطر الشريف القواسمي. ثم انتقلت الزعامة إلى عنتر الزوابري الذي كان بعمر ٢٩ سنةً. أصبحت الحركة متورطة في الأعمال الإرهابية ضدّ الأجانب في الجزائر. وبينما يعتبر بعض المراقبين أن الحركة هي جزء من النظام الجزائري، يرى آخرون أنها جزء من الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

تتكوّن الحركة من مجموعتين: أتباع مصطفى بويعلى، زعيم الحركة الإسلامية للجزائر(*)، الذي أطلق سراحه من السجن الرّئيس الشاذلي بن جديد. وقد قتل في عام ١٩٨٧ بعد أن أعلن الجهاد (*) ضدّ النظام. أما الجماعة الثانية فتتكوّن من الأعضاء السابقين من التكفير والهجرة (*) (جماعة المسلمين)، وهي فرع من الحركة المصرية ذات الاسم نفسه والتي أسّسها من قبل شكري مصطفى (*). دعت هذه الجماعة في الجزائر إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) وأعلنت الجهاد ضدّ النظام القائم.

كان العديد من أعضاء هذه الجماعة أعضاء في الأفغان العرب (*) الذي انضموا إلى المجاهدين في أفغانستان، وعند عودتهم انشقوا عن جبهة الإنقاذ بسبب نيتها المشاركة في الانتخابات التشريعية. بعد إلغاء الانتخابات في عام ١٩٩١، بدأوا بتنظيم جماعتهم، الجماعة الإسلامية المسلحة. وتتمركز هذه الجماعة في ضواحي العاصمة، وتقوم على هيكل تنظيمي يعتمد على الوحدات الصغيرة التي تتصرّف بدون العودة إلى القنوات الأعلى من السلطة.

عقيدة هذه الجماعة تسمح بارتكاب الأفعال العنيفة ضدّ كلّ الحكومات

غير الإسلامية في جميع أنحاء العالم. هذه الأفعال تشمل أيضًا الجيش، والشرطة، والوزراء، والموظفين الحكوميين وقادة سياسيين وآخرين. تدعو الجماعة إلى الجهاد المسلّح لكي تؤسّس الدولة الإسلامية. كما تبيح أخذ حتى النساء اللواتي يدعمن الحكومة كعبيد. وقد نشر عبد الحق جملة فتاوى (*) يدعو فيها إلى إطلاق الهجمات العسكرية، وقد تورّطت الجماعة في اغتيال رئيس الوزراء السابق قصدي مرباح وفي قتل العديد من الفرنسيين المقيمين في الجزائر. لم تنكر الجماعة الاتهام بارتكابها مثل هذه الأفعال. في إعلانها الثاني، هدّدت الجماعة الصحفيين الذين يطلقون الحرب عليها بالانتقام، وكما ذكرت التقارير، قتل أكثر من ٣٠ صحفياً بحلول عام ١٩٩٥.

تعتبر الجماعة جبهة الإنقاذ الإسلامية كقوة شعبية انحرفت عن طريق الإسلام (*) بالموافقة على الدخول في اللعبة الديمقراطية مع معرفتها بأنّ التشريع (*) مسألة مقدسة وليست خاضعة للاتفاقيات الإنسانية. أيّدت الجماعة مبدأ حاكمية الله (*) وجاهلية العالم (*). كما رفضت التعددية (*) والحوار (*) مع النظام. حذّرت الجماعة كلّ الأجانب من البقاء في الجزائر. وتربط الحكومة الجزائرية هذه الجماعة بالمذابح التي تحدث بشكل يومي تقريباً والتي أدّت إلى موت الآلاف من الناس. ويتّهم بعض المراقبين والحركات الإسلامية بعض أجهزة الدولة الأمنية على ارتكاب المذابح عن طريق اختراقها لبعض الفئات ضمن الجماعة الإسلامية السلفية المسلحة .راجع: أيضاً الأفغان العرب؛ أنس، عبد الله، الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ نحناح، محفوظ؛ يوسف، أحمد رمزي.

جماعة أنصار السنة النبوية. راجع: القوى السلفية في مصر.

جماعة الجهاد الإسلامي. أسّسها محمد عبد السلام فرج (*) في عام ١٩٧٩. وأصبحت مركزاً تنظيمياً لثلاث مجموعات، كرم زهدي، وسالم الرحال وفرج. أسّس مجلس الشورى الأول (*) في عام ١٩٨١، وكان برئاسة فرج نفسه. سمحت الجماعة لنفسها بنهب المحلات التي يمتلكها مسيحيون لكي تموّل نشاطاتها.

اعتقدت الجماعة، كما أوضح فرج في **الفريضة الغائبة**، بأنّ هدفه الأساسي إقامة الدولة الإسلامية وبعد ذلك الخلافة (**)، كما أن إلغاء

حكومات العالم هو واجب ديني يجب على كلّ مسلم أن يجاهد من أجله. فالمسلمون محكومون اليوم بقوانين الجاهلية (*) وتحوّلوا إلى الكفر (*) كطريقة حياة. فقد خضع المسلمون الآن للصهيونية والامبريالية والشيوعية. إنّ حكّام اليوم هم من التتر، وقاموا مثل التتر باغتصاب حكم العالم الإسلامي. لهذا، حاولت الجماعة اغتيال الرّئيس أنور السادات الذي قبل الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الإسلامية تحت ذريعة التوصل إلى السلام (*). ولهذا، تتبنّى الجماعة مبادئ حاكمية الله وجاهلية المجتمعات (**).

أما الشخصية المهمة الأخرى في الجماعة فهو عبود الزمر (*) الذي اعتقد أيضاً بأنّ كلّ الحكومات الإسلامية اليوم هي حكومات غير إسلامية. ويصف الزمر كلّ المجتمعات الإسلامية كمجتمعات الجاهلية. على أية حال، يعفي الزمر الأفراد من وصف الجاهلية طالما شاركوا في الجهاد المسلّح أو تركوا الجاهلية. استهدف الزمر إقامة الدولة الإسلامية في مصر واعتبر آية الله الخميني (*) مثاله الأعلى. دعا إلى الثورة (*) الشعبية المسلّحة ضدّ الأنظمة.

ومن الشخصيات المهمة أيضاً في هذه الجماعة الشيخ عمر عبد الرحمن (*) الذي مثّل القيادة الأيديولوجية للجماعة والذي أصبح ذا دور فعّال جداً فيما بعد في صيانة الجماعة. أعطى عبد الرحمن فتوى (*) زاعماً في ردّه على مسألة الحكّام الذين لا يحكمون طبقاً للشريعة (*) بجواز قتلهم، وهذه الفتوى كانت الغطاء الديني في اغتيال الرّئيس أنور السادات. إنّ البديل الإسلامي عن الحكومات الحالية عند عبد الرحمن ومجموعته هو إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية (*) كنظام سياسي مميّز والذي يقوم على الشورى، والعدالة والدين (**). راجع أيضاً عودة، عبد العزيز؛ فرج، عبد السلام، الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الزمر، عبود.

جماعة الجهاد في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

جماعة الخلافة. راجع: الأفغان العرب.

الجماعة السماوية. راجع: منظمة الشيخ عبد الله السماوي. راجع أيضاً: جماعة المسلمين.

جماعة العدل والإحسان. هذه الجماعة، والتي يرأسها عبد السلام

ياسين، تعتقد أن العدالة (*) هي مطلب شعبي وأمر إلهي. أما الإحسان فيجب أن يتحول إلى برنامج تربوي من أجل العناية بالفرد وبالجماعة. تأثّر ياسين بالخطاب السياسي المتشدد لسّيد قطب (*). ومع أن ياسين لا يدعو إلى القيام بأعمال عنيفة لأن الدعوة الدينية لا تتناسب مع العنف (*)، ومع أنه لا يستخدم مبدأ الجاهلية (*)، علّقت الحكومة المغربية عمل ٢٥ خطيبًا من خطباء الجمعة أثناء ١٩٨٨-١٩٩١ للاشتباه بأنهم مقربون من الجماعة. اعتقل ياسين ثم أفرج عنه ودعي للمشاركة في بناء الدولة.

لا ترفض الجماعة الديموقراطية (*)، مع أنّها تعتقد بأنّ الديموقراطية كما تمارس في المغرب لا تزوّد المغاربة بالحقوق الملائمة. كما تدعو إلى حرية (*) التعبير وإقامة المجتمع الإسلامي (*).

جماعة العزلة الشرعية. هذه الجماعة الأصولية المصرية آمنت بمبادئ الجاهلية والحاكمية (**) لكنها رفضت إقرار استعمال العنف لتحقيق الأهداف السياسية والدينية. يعتقد أعضاء هذه الجماعة بعدم وجوب العيش في المجتمع بل بوجوب العزلة، عزلة أنفسهم نفسياً عن أمراض المجتمع. يؤمن أعضاؤها بالحاجة إلى إخفاء الأهداف الحقيقية للجماعة من أجل أن تحمي الجماعة مما يسمح لها بالتطوير وإنجاز الأوامر الإلهية. كان الاختلاف الرئيسي مع منظمة شكري مصطفى (*) الذي آمن به ضرورة إطلاق الكفر (*) على المجتمع.

جماعة الفطرة. راجع: الأفغان العرب.

جماعة الفنية العسكرية. كانت هذه الجماعة بقيادة صالح سرية (*) الذي استهدف إسقاط النظام المصري. ولد سرية في فلسطين وانضم إلى حزب التحرير الإسلامي (*) الذي أسسه تقي الدين النبهاني (*) في عام ١٩٥٠ كردّ فعل على اغتيال حسن البنا (*)، مرشد ومؤسس الإخوان المسلمين (*). جاء سرية إلى القاهرة في عام ١٩٧١ وحصل على شهادة الدكتوراه في التعليم من جامعة عين شمس. ثمّ ذهب إلى بغداد وعلّم هناك إلا أنه تركها فجأةً بعد أن اتهم بأنه عضو في حزب التحرير الإسلامي. استقرّ في القاهرة ثانيةً حيث بدأ مع جماعة من بين طلاب الجامعة، بما في ذلك طلاب من المدرسة الفنية العسكرية. رسم خطّة لمهاجمة المدرسة كجزء من إسقاط حكومة أنور السادات واغتيال مسؤولي النظام المصري. أخفقت خطّته بسبب بدائيتها وضعفها.

تؤمن الجماعة بالجهاد (*) ضدّ النظام المصري، الذي يعتبر غير إسلامي. وتقرّ الجماعة أيضًا باستعمال العنف (*) لتأسيس الدولة الإسلامية (*). كما أن أيّ مسلم يتبنى أيّ فكر علماني أو فلسفة غير إسلامية هو كافر. إن راديكاليته (*) قادته للالتزام بمذهب الثورة (*) الكليّة ضدّ حكومات العالم ولتوحيد العالم تحت الشعارات الإسلامية .راجع أيضاً: عودة، عبد العزيز؛ مصطفى، شكري؛ سرية، صالح.

جماعة المسلمين. هذه الجماعة، المعروفة أكثر بالتكفير والهجرة، أسّسها شكري مصطفى (*) في عام ١٩٦٩ عبر حركة انشقاقات عن الإخوان المسلمين المصريين (*). وهي إحدى أكثر الجماعات الإسلامية المنشقة ذات السمعة السيئة جداً في مصر منذ السبعينات وإلى الآن. اغتالت هذه الجماعة وزيراً سابقاً للأوقاف، فأعدم شكري وأربعة أعضاء آخرين من الجماعة.

وجهات نظر هذه الجماعة متشددة بسبب دعوتها لإقامة المجتمع الإسلامي (*) من خلال تجنّب التفاعل الإيجابي مع المجتمع، ولذا، قررت استعمال العنف (*). كما اعتبرت أيضاً بأنّ كلّ المجتمعات على الأرض هي مجتمعات جاهلية غير إسلامية ولذلك، تعتقد الجماعة أن أيّ فرد لا ينتمي إليها هو كافر أيضاً. حدّد شكري تطوير مرحلتين للحركة: الأولى، مرحلة الاستضعاف حيث تترك الجماعة المجتمع المصري للعيش في المناطق المهجورة مثل الكهوف والجبال من أجل بناء قواتها الذاتية؛ الثانية، هي مرحلة التمكين حيث تصبح الجماعة قوية وقادرة على مواجهة المجتمع الجاهلي ومن ثم التوصل إلى الحكم. بكلمة أخرى، تؤمن الجماعة بمبدأي الجاهلية والحاكمية (**).

ينسب البعض تبني الجماعة للعنف إلى التأثير الكبير الذي مارسه عبد الفتاح إسماعيل وسيد قطب (**) على من كان مسجونًا معهما. عندما خرج شكري من السجن في عام ١٩٧١، أصبح نشيطاً في تطبيق برنامجه المتشدد. ترفض الجماعة الثقافة الإسلامية الماضية، حتى أنها تعزل نفسها دينياً، فترفض الإجماع والاجتهاد (**) ومبادئ أخرى من الشريعة. تعتقد الجماعة بأنّ الجهاد (*) يجب أن يكون الموقف الوحيد تجاه إسرائيل (*) والأمم المتّحدة بالإضافة إلى الدول الإسلامية. راجع أيضاً: الأفغان العرب؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ التطرف؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ مصطفى، شكري؛ العنف.

جمعية إحياء التراث. أثناء الثمانينات، أقرّت هذه الجمعية الأصولية جدول أعمال إصلاحياً معتدلاً في الكويت. وبشكل معاكس للعديد من الجماعات الشيعيّة، تعاملت هذه الجمعية بشكل سلمي مع مطالبها السياسية. راجع أيضاً: جمعية الإصلاح الإجتماعية في الكويت.

جمعية الإصلاح الإجتماعي في اليمن. أصبحت هذه الجمعية نشيطةً أثناء الثمانينات في اليمن ودعت لبرنامج معتدل. خرجت من عباءة الإخوان المسلمين في اليمن (*) أثناء الستّينات وأسّسها عدة عائلات متدينة عدنية من التجار. لعب العديد من أعضاء هذه العائلات أدوارًا سياسية مهمة من فترة الثلاثينات.

تتضمّن بعض أسماء العائلات المهمة مثل لقمان، والمكاوي، وبيومي والجفري. كما أن نادي الشعب والحزب الوطني، بالإضافة إلى لجنة العمل لوحدة حضرموت وجمعية الإحسان تدلل على السخط الواسع الانتشار ضد البريطانيين في ذلك الوقت.

جمعية الإصلاح الاجتماعية في الكويت. خرجت هذه الجمعية من الإخوان المسلمين في الكويت في أوائل الستّينات. إنّ الإخوان المسلمين في الكويت هم فرع للإخوان المسلمين في الإمارات العربية المتحدة التي أسّسها في عام ١٩٥١ بعض المعلمين المصريين. كانت الجمعية نشيطة في الثمانينات. دخل مرشّحو أحزاب الأصوليين (*)، بما في ذلك جمعية إحياء التراث، كمرشّحين فرديين وفازوا بـ ١٨ مقعدًا في انتخابات عام ١٩٩٢ في الجمعية الوطنية، المتكوّنة من ٥٠ مقعدًا. شكّل الأصوليون كتلتين، الحركة الدستورية الإسلامية المعتدلة والتحالف الشعبي الإسلامي المحافظ. على أية حال، كل الكتل دعت لتطبيق الشريعة (*) لإصلاح نظام الكويت القانوني .راجع أيضاً الإخوان المسلمون، الإخوان المسلمون في الخليج.

جمعية الإصلاح والإرشاد. راجع: نحناح، محفوظ.

جمعية تحرير الأرض المقدسة. هذه المنظمة السياسية السرية كانت ناشطة في المملكة العربية السعودية أثناء منتصف الستينات. نفّذ أعضاؤها هجومًا مسلّحاً على المصالح الحكومية ومراكز شركة النفط العربية الأمريكية.

جمعية التراث الثقافي الإسلامي. عملت هذه الجمعية على رفض الغرب والأساليب الغربية في القيادة السياسية. وتعتبر أن القيادة الغربية للعالم تفضي إلى تحطيم الأخلاق الإسلامية كضبط نفس. وتميز الجمعية بين الحاجة إلى الالتزام الديني والحرية الدينية (*) لأغراض أخلاقية والحاجة إلى العلوم الغربية لأغراض عملية.

وبينما تتقبل الجمعية وجود نظام (*) سياسي قائم على الممارسات الديمقراطية، والحرية، والعدالة الإجتماعية (*) وحقوق الإنسان (*)، تهدف الجمعية إلى ربط كل هذه الأمور الأساسية مع الإسلام (*). وهكذا، تحاول الجمعية الاختيار بشكل انتقائي من الحضارة الغربية (*) ما يلائم التراث الإسلامي.

جمعية التضامن الإسلامي الجزائري. رئيسها أحمد سحنون، وتتكوّن من التحالف بين الحزب الجزائري الإسلامي والمجموعات الإسلامية الصغيرة الأخرى. شكّلت الجمعية بعدما حلّت الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*).

الجمعية الثقافية الاجتماعية. هذه المنظمة الأصولية الشيعيّة كانت ناشطة في الكويت أثناء الثمانينات وكانت ناقدة للنظام.

جمعية الدفاع عن القيم الإسلامية. راجع تيار التغير.

جمعية الشباب الحرّ. هذه المنظمة السياسية السرية كانت ناشطة في البحرين بعد إخماد حركة الإصلاح ١٩٣٨.

جمعية الشبان المسلمين. أسّست في عام ١٩٢٧ على نموذج جمعية الشبان المسيحيين (YMCA). تأسست احتجاجاً على الهيمنة المسيحية على الوظائف المدنية في فلسطين، وهي سياسة وضعتها السياسة البريطانية من أجل زيادة حدة الاختلاف بين فئات المجتمع. وبينما كانت الجمعية في البداية تعبر عن آراء راديكالية، إلا أنها تحولت في أوائل الثلاثينات إلى ممثل سياسي رئيسي للفلسطينيين.

جمعية الشبيبة الإسلامية. هذه المنظمة نتجت عن التوسّع الديني في المغرب وضعف القوى الوطنية بالإضافة إلى المشاكل الداخلية المتزايدة. أسس

عبد الكريم مطيع (*) مع مجموعة دينية في عام ١٩٦٩ الشبيبة الإسلامية كالحركة الأمّ ورائدة الإحياء الإسلامي الحديث في المغرب. وبعد عدة سنوات من التعاطي مع النشاطات الدينية السياسية، قدّمت المنظمة طلباً للحصول على رخصة من الحكومة المغربية، التي منحت في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٢.

تحمل جمعية الشبيبة الإسلامية عقيدة دينية تستهدف التوصل إلى النظام الاجتماعي (*) العادل ونشر الأخلاق (*) من خلال تطبيق الشريعة (*). يمنع الحزب قيادته من المشاركة في المؤسسات غير الإسلامية. ومن أجل نيل أهدافها، تعمل المنظمة من خلال برنامج إعادة التربية والحركية الإسلامية (*): محاربة الأميّة، القيام بحملات عامّة للمحافظة على الصحة، إلقاء المحاضرات وإجراء نشاطات رياضية وفنية ودينية وتربوية وسياحية.

تشتق المنظمة وجهة نظرها الإسلامية من القرآن (*) والسنة النبوية والمذاهب الفقهية المعترف بها. وهكذا، تأخذ المنظمة على نفسها تخليص المجتمع المغربي من الأفكار الفاسدة من خلال توضيح المبادئ الإسلامية. إنّ المنظمة تدّعي بأنّها مدركة لكلّ المؤامرات التي تستهدف تحطيم موقعها كممثل للمبادئ الإسلامية. تدعو المنظمة أعضاءها لمواصلة تمسّكهم بالحكمة والصبر ولتوقعهم مواجهة الدعوة (*) الإسلامية معارضة جدّية من الحكومات والطغاة المستبدين.

بدأت حملة شرسة ضدّ جمعية الشبيبة الإسلامية في أوائل السبعينات في مجلّة **البيان**، لسان حال الحزب الاشتراكي **والأنباء**، المجلة الحكومية. بالإضافة إلى هذه الحملة، حاولت الحكومة استمالة قيادة المنظمة، خصوصاً عبد الكريم مطيع، وكذلك الضغط على قيادة المنظمة لقبول سياسات الحكومة والقصر.

على أية حال، يدّعي أمين عام المنظمة أن جهود القصر والحكومة للسيطرة على المنظمة وقيادته ما كانت ناجحة. فحاولت الحكومة، بدلاً من ذلك، توريط المنظمة وبعض أعضائها في جريمة اغتيال عمر بن جلّون، عضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي لقوات المغرب الشعبية ومحرّر مجلّة **المحرر**. قامت قوّات الأمن المغربية بعدّة أعتقالات، بما في ذلك إبراهيم كمال، نائب عبد الكريم مطيع، وبضعة أعضاء آخرين من المنظمة. فاتهموا بالتخطيط والمشاركة في قتل ابن جلّون في ديسمبر/كانون الأول ١٩٧٥. وفي ٢٠ فبراير/شباط ١٩٧٧، أصدرت المنظمة بياناً نشر في **البلاغ**، المجلّة

الكويتية، تنكر فيه بأنّ لها علاقة بالاغتيال. في بيان نشر لاحقًا في الكويت، أعلنت المنظمة بأنّها ليست طرفاً في أيّ صراع سياسي بين الأحزاب (*) الوطنية وبأنّها لا تتضمّن بين أعضائها أي واحد ممن قد يهاجم فردًا آخر أو يرتكب أيّ عمل يناقض الأخلاق الإسلامية. وتدين المنظمة كلّ أعمال العنف والتطرف (**) وتنكر أيّ علاقة مع الجمعية المغربية للمنظمات الإسلامية.

على الرغم من هذا، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران (*)، لفت النموذج الإيراني نظر قيادة جمعية الشبيبة الإسلامية. فتبنّت المنظمة أسلوب الثورة الإسلامية في إيران وبدأت بالدعوة إلى إسقاط النظام الملكي المغربي وإقامة الدولة الإسلامية (*) وتطبيّق الشريعة (*). وتبنّت المنظمة طريقة العنف المسلّح أيضاً كوسيلة للوصول إلى الهدف وبدأت العمليات وحملات الاغتيال ضدّ الشخصيات والرموز الرسمية بالإضافة إلى قوات المعارضة، اليسارية واليمينية.

بدأت المنظمة بتدريب أعضائها وكوادرها على العمليات العسكرية أيضاً. وفي السبعينات وأوائل الثمانينات، واصلت المنظمة نشاطاتها. من أهم التطوّرات الرئيسية التي أثرت في المنظمة تفشّي «ثورة الخبز» في وقت مبكّر من عام ١٩٨٤. أعلنت السلطات في ذلك الوقت بأنّ جمعية الشبيبة الإسلامية كانت من بين القوات التي كانت وراء الانتفاضة الشعبية وضدّ قرار رفع أسعار المنتجات الغذائية.

صرّحت المصادر المغربية الرسمية بأنّ جمعية الشبيبة الإسلامية هي جماعة دينية متطرّفة مسلّحة تبنّت النموذج الخميني فشاركت في إثارة الأحداث الدموية والمظاهرات ضدّ الحكومة. وزّعت المنظمة كراريس إسلامية متشددة وصور الزعيم الإيراني الشيعي الإمام آية الله الخميني (*). كما استغلت الأحداث أيضاً للتدليل على التدهور الأخلاقي في المغرب.

كنتيجة لهذه الأحداث، أصدرت المنظمة إعلاناً أدانت فيه ممارسات النظام المغربي وقمعه للجماهير. وذكر الإعلان أيضاً أن النظام أخذ عدّة إجراءات لمواجهة حركة المعارضة الجماهيرية الممثلة بجمعية الشبيبة الإسلامية.

كان ردّ فعل النظام، طبقاً للمنظمة، ضرب الاجتماعات العامة، وقتل، وجرح مئات من الناس واتهام المعارضة بأن وراءها قوى شيوعية، وصهيونية،

وإيرانية. لكن المنظمة رفضت هذه الاتهامات وصرّحت بأنّ النظام كان يثير توتّرات طائفية بين المسلمين يستهدف حض الأغلبية السنيّة من سكان المغرب للوقوف ضدّ الثورة الإسلامية عن طريق إبراز طبيعتها الشيعيّة.

في حزيران/ يونيو ١٩٨٤، أحالت الحكومة ٧١ فرداً اتهموا بالانتماء إلى جمعية الشبيبة الإسلامية على المحاكمة. من هؤلاء، حكم على ٢٠ غيابيًا، بينهم عبد الكريم مطيع الذي حكم عليه بالإعدام. وفي تموز/ يوليو ١٩٨٥، اعتقلت قوّات الأمن المغربية جماعة مسلّحة جاءت من الأراضي الجزائرية لإجراء عمليات عسكرية والقيام باغتيالات في المغرب. الأفراد المعتقلون الـ٢٧ اتهموا بالانتماء إلى جمعية الشبيبة الإسلامية وحوكموا. وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥، وأعدم ١٥ منهم.

تنشر المنظمة صحيفة **المجاهد** التي تمثّل موقف المنظمة وسياساتها ووجهات نظرها في الأوضاع السياسية للمغرب .راجع أيضاً حركة المجاهدين في المغرب؛ مطيع، عبد الكريم؛ النعماني، عبد العزيز.

الجمعية الشرعية. راجع: القوى السلفية في مصر.

جمعية العلماء المسلمين. تأسست الجمعية باعتبارها حركة إصلاحية في العشرينات، وركّزت على الشؤون الدينية والثقافة الجزائرية. وقد حلت في عام ١٩٥٦. كانت ثقافة غالبية زعماء الجمعية عربية ومن الطبقة المتوسطة. وقد أسّستها جماعة من الخريجين من مؤسسات التعليم التقليدية مثل الزوايا والأزهر والزيتونة. ساروا على خطى جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال ومحمد عبده (**). إنّ الزعماء الأكثر أهميةً في الحركة هم عبد الحميد بن باديس وخليفته، البشير الإبراهيمي (**). أرادت الجمعية إحياء الإسلام (*) واللغة العربية وحاربت الممارسات والطرق الصوفية. علاوة على ذلك، نظرت إلى الإسلام كعقيدة وطنية يمكن أن تؤدّي إلى الوحدة بين الجزائريين والاستقلال عن فرنسا .راجع أيضاً: ابن باديس، عبد الحميد؛ الإبراهيمي، بشير؛ كبير، رابح؛ الورتلاني، الفضيل.

جمعية المحافظة على القرآن. تأسست الجمعية في عام ١٩٧٠ في مسجد الزيتونة في تونس. إلا أنها تحولت إلى نقطة انطلاق للحركة الإسلامية

التي لعبت دورًا سياسيًا مهمًا أثناء الثمانينات والتسعينات، أي حركة النهضة الإسلامية (*) بقيادة راشد الغنوشي (*). في البداية، دعمت الدولة إيجابياً هذه الحركة لكي تتصدىّ للمجموعات اليسارية في الحرم الجامعي .راجع أيضاً: حركة الاتجاه الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حركة التجديد الإسلامي.

جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. راجع: الأحباش.

الجمعية المغربية للمنظمات الإسلامية. راجع: جمعية الشبيبة الإسلامية.
جمعية النساء المسلمات. راجع: الغزالي، زينب؛ الإخوان المسلمون.

الجمعية اليمنية للإصلاح. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

الجمهورية. راجع: الحكومة الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الحكومة الدينية.

الجمهورية الإسلامية في إيران. راجع: بني صدر، أبو الحسن؛ الدستور؛ الدعوة؛ الفرقان؛ حركة أمل الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسلامية؛ خامنئي، علي؛ الخميني، آية الله؛ الخمينية؛ مرجع التقليد؛ محتشمي، علي أكبر؛ منتظري، حسين علي.

جمّو، عبد الباقي (١٩٢٢ -). عضو الإخوان المسلمين في الأردن (*) وعضو البرلمان منذ عام ١٩٥٦. ولد في الزرقاء، وتخرّج في جامعة الأزهر في مصر. ترأس جمّو العديد من الجمعيات التطوعية مثل جمعية التعليم الإسلامي وأصبح رئيس بلدية الزرقاء. ثم أصبح وزير دولة للشؤون البرلمانية في عام ١٩٩٣.

جند الله في لبنان. هي جماعة مسلّحة صغيرة في حيّ أبو سمرا في طرابلس، لبنان. أيّدت هذه المقاومة الشعبية إقامة الدولة الإسلامية (*)، و تصرّف مقاتلوها بشكل فردي. كما رفضت التعاون مع الحركة الوطنية اللبنانية. راجع أيضاً: حركة التوحيد الإسلامية.

جند الله في مصر. هي أحد الجماعات الأصولية الثورية في مصر.
راجع: الأفغان العرب.

الجهاد. بينما يستهدف الجهاد القضاء على أيّ جهة تُعادي الإسلام (*) أو لا تسمح بممارسته على أراضيها؛ فالجهاد ليس انتحاراً وليس بحملة من الأعمال الوحشية. ومع أنّ حسن البنا (*) ليس راديكاليًا كسيد قطب (*)، إلا أنه يجادل بأنّ الجهاد الإسلامي ليس رسالة اعتداء أو أطماع لكن عالميّته (*) تحتم عليه حماية الدعوة وضمان السلام (*) وإنجاز المهمّة الإلهية لنشر العدالة (*) والحق.

وللجهاد خصائص أساسية مثل الواقعية والتي تعني بأنّ الإسلام يواجه بالدعوة وتفنيد المفاهيم والاعتقادات الخاطئة. كما يواجه أيضاً بالقوّة والجهاد تلك الأنظمة والسلطات التي تستند إلى مثل هذه المفاهيم الخاطئة. فالجهاد، عند الأصوليين، هو حركة يمكن أن تتحقق على عدة مراحل وقد تحتاج لفترة زمنية طويلة ولجهود عديدة بالإضافة إلى التنظيم الجيد. الخاصية الأخرى هي الحاجة إلى الاستمرارية، التي قد تتّخذ أشكالاً عديدة من الحركية (*) التي لا تتناقض مع الإسلام مثل الكتابة، ومساعدة الآخرين، والتعليم، والانضباط الذاتي ونشاطات أخرى. أما الخاصية الأخيرة فهي أن تنظيم العلاقات بين المجتمعات الإسلامية وتلك غير الإسلامية يمكن أن يتحدا فقط في طريقين: أولاً، أن الإسلام هو قاعدة العلاقات الدولية، ثانياً، أن يسمح للإسلام بنشر دعوته بسلام ودون الموانع التي قد يفرضها أيّ نظام سياسيي أو سلطة. إن حرية (*) قبول أو رفض الإسلام بشكل سلمي هو مفتاح العلاقة مع المجتمعات غير المسلمة.

لا يستطيع الأصوليون المتشددون قبول القول بأن الجهاد في الإسلام يشن فقط للأغراض الدفاعية، بل يعتقدون بأن الإسلام ليس دفاعياً لكنه دفاع عن الإنسان. ويجادل الأصوليون بأنّ المفكّرين الذين يدّعون بأنّ الجهاد هو دفاع عن النفس فقط هم نتاج الهزيمة الروحية والفكرية ونتاج عدم التمييز بين منهج (*) هذا الدين (*) في رفض اعتناق الإسلام ومنهجه في تحطيم تلك القوى السياسية والمادية التي تقف بين الإنسان والله (*). إن أولئك الذين يرون الجهاد فقط كموقف دفاعي لا يفهمون الإسلام. ويجادل المشددون بأنّه من صحيح القول بأنّ الإسلام يدافع عن الأرض التي يوجد عليها، لكنّه

يجاهد أيضاً من أجل تأسيس النظام الإسلامي أيضاً حيثما كان ممكناً ومن أجل إلغاء مجتمعات الجاهلية (*). فالجهاد يطلق لاستئصال الجاهلية (*) ولنشر الحاكمية (*).

ويهتم الأصوليون بمنع الدولة للنشطاء الإسلاميين من حق الدعوة لنشر فهمهم للإسلام ولتعليم الناس عن الإسلام السياسي. هكذا، فإن حرية الدعوة هي أساسية عند الأصوليين، إذ إنها هي الطريق الطبيعي لدعوة الناس إلى أفكارهم. فأيّ إعاقة للدعوة تفسر على أنها موقف ضدّ الإسلام نفسه، إذ إن الإسلام هو أساسًا دعوة للتغيير. مثل هذه الحالة أفضت إلى الشعور بضرورة تأسيس طليعة (*) مبرر وجودها الجهاد ضدّ المؤسسات التي تقف ضدّ نشر الإسلام. مثل هذه الطليعة موجودة عند حسن البنا، وأبي الأعلى المودودي (*) وسيد قطب. وهي مسؤولة عن إعلام الناس بالشروط الحالية غير الإنسانية للبشرية وضرورة إعادة تنظيم المؤسسات الإنسانية على مبدأي التوحيد(*) والعدالة. إن إصرار الأصوليين على حرية دعوة الناس إلى الإسلام تنبع من إيمانهم بأن الإسلام هو أكثر الأديان ملاءمة للطبيعة الإنسانية وأنه سوف ينتصر في النهاية.

يعتقد الراديكاليون الإسلاميون مثل سّيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي(*) وعبد الجواد ياسين بأنّ الجهاد يطلق من أجل نشر ألوهية الله (*) ولنفي أيّ ألوهية أخرى. أما أولئك الأفراد والمناهج والأنظمة التي تقف ضدّ إقامة ألوهية الله فهم معتدون على الله ويعيشون حياة الجاهلية. لذا، تصبح إزالتهم واجباً لإنجاز حكم الله وربوبيته (*). لذا، فإن دور الثورة (*) هو تحرير (*) الإنسانية من الحكومات والمجتمعات والأنظمة التي تقوم على القوانين الإنسانية والتشريع (*) الوضعي، بدلاً من الشريعة (*). لذا يجب أن يكون البديل شكلاً إسلامياً نقياً للحكومة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي والنظام الإسلامي(*).

أما جدول الأعمال العملي، كما وضعه أصوليون متشددون مثل أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب وآية الله الخميني (*) فهو الجهاد من أجل التالي: الدفاع المادي والأخلاقي عن الأمة (*) كالمهمّة الأولى للثورة، إزالة أيّ عقبة تواجه الدعوة الإسلامية كالمهمة الثانية، وإقامة حكم الله ومحاربة المعتدين الذين اغتصبوا هذا الحكم كالمهمة الثالثة. لذلك، فكلّ نظام يستند إلى

الكفر (*) والطاغوت (*) يجب إبادته. لا يبرر الأصوليون الوضع الراهن لأن مهمّة الإسلام هي أن يحدث تغييراً جذرياً في حياة الناس. ويؤكد الأصوليون على أهمية التوحيد (*) كمبدأ سياسي أساسي، وكما فعل الخوارج (*)، فإن صيغته الأساسية، «لا إله إلا الله»، هي ثورة ضدّ السلطات الدنيوية التي تطبّق قوانينها وتشريعاتها الإنسانية.

ويوظف آية الله الخميني، وسيد قطب، وآخرون النصّ (*) القرآني لدعم هذه الصيغة السياسية للتوحيد ويقولون إن القرآن (*) مليء بالأوصاف مثل الإشراك بالله والطاغوت لنعت تلك الأنظمة والحكومات التي ليست إسلامية. لذا، فإن المسلمين مسؤولون عن إزالتها وعن إعداد البيئة الصحيحة حيث تقوم الأجيال الناشئة المستقيمة بتدمير عروش المستبدين. مثل هذا العمل هو واجب على كلّ المسلمين، من أجل القيام بثورة سياسية إسلامية .راجع أيضاً: منظمة العمل الإسلامي؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الخمينية؛ المهدية؛ الأديان التوحيدية؛ مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون.

الجهاد الإسلامي. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الجهاد الإسلامي: بيت المقدس. ظهرت هذه الحركة في أوائل العام ١٩٩٠ وكانت برئاسة الشيخ أسعد التميمي. وهي جماعة فدائية، اعتقلت السلطات الأردنية العديد من أعضائها الذين اتهموا بارتكاب الأعمال الإرهابية ضدّ السيّاح الأجانب. أنكرت قيادة الحركة القيام بأيٍ من تلك الأعمال، ماعدا في الضفة الغربية وقطاع غزة. وأنكرت أيّ علاقة أيضاً مع الجهاد الإسلامي في لبنان. على أية حال، تربط مصادر أمنية أردنية هذه الحركة بالجهاد الإسلامي اللبناني.

الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة. كانت حرب ١٩٦٧ نقطة تحوّل أساسية في تطور الحركات الإسلامية. لم تثر هذه الحرب فقط أسئلة حول مشروعية (*) التيارات والدول العلمانية والقومية، بل أيضاً حول مشروعية الحركات الدينية الرئيسية بقيادة الإخوان المسلمين (*). ومن منظور حركة الجهاد الإسلامي، واجه الإخوان ثلاث مراحل: (١) مرحلة حسن البنا

(*)، وهي مرحلة التقوية، (٢) المرحلة الثانية، «مرحلة الأزمة والتراجع»، وهي الفترة الممتدة منذ اغتيال البنا وحتى ١٩٦٧، (٣) مرحلة التفاضل مع الحركات الأخرى التي بدأت في ١٩٧٦ وتستمرّ إلى الآن.

وفي منتصف السبعينات، خرج من صفوف الإخوان جماعة التكفير والهجرة أو جماعة المسلمين (*)، وجماعة الجهاد الإسلامي (*) و جماعة صالح سرية (*). وكان الشيخ يعقوب قرش، والذي حافظ على علاقات جيدة مع منظمة التحرير الفلسطينيّة، واحداً من أوائل الناس الذين افترضوا ضرورة مواجهة الاحتلال الإسرائيلي في المناطق المحتلة والذين دعوا إلى الجهاد (*).

وكان الشيخ محمد أبو الطير، وهو أصولي وثيق الصلة بحركة فتح الفلسطينيّة، عضوًا عاملاً في الحركة. وفي عام ١٩٨٥، أخرج من السجن في عملية تبادل للسجناء بين الفلسطينيين والإسرائيليين. كما طالب أيضاً الشيخ أسعد التميمي، الذي أبعد إلى الأردن في عام ١٩٧٠، بضرورة إزالة الدولة اليهودية وإطلاق الجهاد ضدّها.

وفي إسرائيل (*) نفسها، ظهر اتجاه جهادي ضمن صفوف الإخوان المسلمين، عرف بأسرة الجهاد، في عام ١٩٧٩، وكان بقيادة الشيخ عبد الله نمر درويش. إلا أن درويش والذي سجن لثلاث سنوات تخلّى عن رؤيته الجهادية الإسلامية الثورية ودعا إلى تعايش إسرائيلي فلسطينيّ. بعد عام ١٩٧٠، انضمّ عدّة طلاب فلسطينيّين من غزة إلى الجامعات المصرية، وكان لوجودهم في مصر على مقربة من الإخوان دور رئيسي في تطوير أفكار جديدة. وكان ضعف موقف الإخوان من القضيّة الفلسطينيّة السبب الرئيسي وراء قرار هؤلاء الطلاب بترك الإخوان. وأثناء فترة (١٩٦٧-١٩٧٠)، بدأت الأسئلة تتراكم حول موقف الإخوان فيما يتعلق بالاحتلال الإسرائيلي والخطوات العملية التي أخذها الإخوان لإضعاف الاحتلال. وبرّر حركة الإخوان عدم تدخّلها في المقاومة المسلّحة لأن قيادة الكفاح كانت في أيدي غير إسلامية المنطلق.

وليس هناك أي منظمة عالمية للجهاد الإسلامي، كما أنها لا تملك منظمة مركزية على الرغم من تقاربها وتعاونها الأيديولوجي مع منظمات جهادية مختلفة. ويعتبر عام ١٩٨٠ التاريخ الرسمي لتأسيس حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. فقد أسّسها فتحي الشقاقي وعبد العزيز عودة (**) من قطاع غزة.

وبينما يعتبر الشقاقي الزعيم العسكري للجهاد الإسلامي، فإن عودة هو الزعيم الروحي. كان لعودة شخصية مؤثّرة جداً دينية محترمة جداً. جاء الشقاقي وعودة، الزعيمان الرئيسيان للجهاد الإسلامي، من الجيل الإسلامي الجديد، وهم رجال في الثلاثينات أو أوائل الأربعينات من عمرهم، وهم جامعيون بشكل أساسي وجاؤوا من خلفيات إجتماعية فقيرة. وتتميز نشاطاتهم بالتنظيم الدقيق، والانضباط الصارم والسرية الكليّة. كما أن أعضاء الجهاد هم أصوليون مستعدّون للمخاطرة بحياتهم. ولعبت السجون الإسرائيلية دوراً حيوياً في تجنيد الأتباع لأن عدّة قادة من الجهاد سجنوا ولقّنوا الآخرين إيديولوجياً الجهاد في السجن. إنّ التركيز الجغرافي الرئيسي للجهاد هو في قطاع غزة، رغم أن وجوده في الضفة الغربية يتزايد بشكل ثابت. كما أن هناك وجوداً متزايداً للجهاد ضمن الجسم الطلابي في الجامعات في المناطق المحتلة.

يشتقّ الجهاد فكره وعقيدته من التقاليد الإسلامية عموماً. على الرغم من هذا، هناك ثلاث شخصيات إسلامية لها أهمية خاصّة. الأولى، حسن البنا (*)، الذي يعتبر زعيماً إسلامياً أسّس حركة الإحياء الإسلامية الجديدة التي وحدت الإصلاحية والحركات السلفية. الثانية، سّيد قطب (*) الذي احتل دوراً خاصاً بسبب خطابه الفكري و الأيديولوجي، خصوصاً حول الثورة (*) المسلّحة. فقطب يجسّد المعارضة المتشددة للسلطة ورفض المساومة مما جعله الرمز الحقيقي للثورة الإسلامية. الثالثة، الشيخ عز الدين القسّام (*)، الذي أصبح الرمز الأول لعقيدة الجهاد في حركة الجهاد الإسلامي. تعتبر الحركة القسّام الزعيم الأول للانتفاضة المسلّحة الفلسطينيّة في التاريخ(*) الحديث لفلسطين والأبّ الحقيقي للثورة المسلّحة الفلسطينيّة. ولد القسّام في سوريا في عام ١٨٨١ ودرس في الأزهر عند الشيخ محمد عبده (*).

من البداية، دعا القسّام إلى مواجهة الامبريالية البريطانية والمستوطنات الصهيونية في فلسطين. فهناك اليوم تشابه بين ما فعل القسّام مع البريطانيين والذي تقوم به الجهاد مع الاحتلال الإسرائيلي. دمج القسّام الدعوة للجهاد بنشاطات جهادية حقيقية. كما أن القسّام اختار أتباعه بعناية تنظيمية صارمة ومن البيئة الفقيرة، كما تفعل الجهاد اليوم. في كلتا الحالتين، كان على العضو الجديد المرور بفترة اختبار صارمة قبل تجنيده للانضمام إلى الخلايا أو الدوائر السرية، التي لا يعرف شيئًا بعضها عن بعض. ائتمن القسّام فقراء فلسطين،

والجهاد تبعته في هذا. على الرغم من هذا، فالجهاد مثل القسّام ترفض تضمين فكرة الصراع الطبقي في عقيدتها. وكما هو الحال مع القسّام الذي عامل البريطانيين والصهاينة في فلسطين على حد سواء، تنظر الجهاد الإسلامي بالطريقة نفسها إلى إسرائيل وأمريكا، أي أنهما جانبان للعملة نفسها.

كما استلهمت الجهاد الإسلامي مواقفها الأساسية فيما يتعلق بممارسة الجهاد في فلسطين من عدّة مصادر، بما في ذلك : الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*)، التيار المتشدد للإخوان المسلمين (سيد قطب)، وتجربة الجهاد الإسلامي في مصر (*). أما الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ فسمحت بالنظر إلى القضيّة الفلسطينيّة على أنها قضيّة إسلامية؛ أما جماعة الجهاد في مصر فشرّعت مقاومة السلطة الكافرة كواجب ديني. ولهذا، لا تعالج الجهاد مسألة إسرائيل فقط كقضية احتلال لأيّ أرض، لكن أيضاً كقضية احتلال دار الإسلام بهدف تقسيم العالم الإسلامي.

الانتحاريون الاستشهاديون هم وسيلة الجهاد الرئيسية في قتال إسرائيل. إنّ خاصيّة الجهاد الإسلامي هو تأكيدها على العلاقات الجدلية بين الجهاد والدين (*) الصحيح. وتدمج عقيدتها الدينية بشكل واضح بالقومية وتهدف لتأسيس الدولة الإسلامية (*) ولاستئصال إسرائيل. تنظر الجهاد إلى فلسطين كقضية مركزية لكلّ العالم الإسلامي.

تعطي الجهاد أولويةً لإزالة إسرائيل وترفض أيّ شكل من أشكال الاعتراف بإسرائيل وتعارض كلّ الحلول السياسية المقترحة. العامل الرئيسي الذي ركّز الانتباه على الجهاد الإسلامي كان جهادها المسلّح ضدّ الاحتلال الإسرائيلي، وتختلف الجهاد في هذا المجال عن حركات أخرى التي تعلن الجهاد. فحتى وقوع الانتفاضة، لم تتعاون الجهاد ومنظمة التحرير الفلسطينية. إذ أن الجهاد اعتبرت أن هدف منظمة التحرير الفلسطينية، وهو إقامة دولة علمانية في فلسطين، يناقض وجهة النظر الإسلامية في هذا الموضوع.

بالنسبة إلى فتح، فتنظر إليها على أنها علاقة قائمة على الاستقلالية والتبادل. ومنذ عام ١٩٨٢، بدأ اتجاه داخل فتح بدعم حركة الجهاد الإسلامي. شكّل هذا الاتجاه جناحاً متوازياً مع الجهاد داخل حركة فتح، وسمي بالجهاد الإسلامي أيضاً. زوّد هذا الاتجاه الدعم الاقتصادي والعسكري

والسياسي للجهاد في المناطق المحتلة. وكان هذا الإتجاه بقيادة محمد بسام التميمي (الحامدي)، أحد الأعضاء العسكريين الرئيسيين في فتح والذي اغتيل مع فلسطينيين آخرين في قبرص في ١٤ شباط/فبراير ١٩٨٨ من قبل المخابرات الإسرائيلية. بعد اندلاع الانتفاضة في عام ١٩٨٧، بدأت الجهاد بإقامة بعض التنسيق مع فتح. وكانت حذرة بأن لا تشتبك بأيّ قوة فلسطينيّة أخرى سواء إسلامية أو علمانية.

وبسبب الضربات المستمرة ضد الجهاد من قبل السلطات الإسرائيلية، لم تستطع الجهاد أن تواصل دورها الأساسي. كما أن الاختلافات بين الجهاد ومنظمة التحرير الفلسطينية فيما يتعلّق بإسرائيل بدأت بالظهور بشكل واضح أثناء وبعد قرار الدورة التاسعة العشرة للمجلس الفلسطينيّ الوطني بقبول قرار الأمم المتحدة ٢٤٢، واتفاقيات أوسلو وإقامة السلطة الوطنية الفلسطينيّة .راجع أيضاً عودة، عبد العزيز؛ إسرائيل؛ الشقاقي، فتحي؛ العنف.

الجهاد الإسلامي في لبنان. يعتبر بعض المحللين أن هذه المنظمة، الجهاد الإسلامي، هي جزء من حزب الله (*) في لبنان وتوظف للقيام بأعمال عنيفة. وقد تورط الجهاد في تفجير سفارة الولايات المتحدة الأمريكية في بيروت ومقر قوات البحرية الأمريكية (المارينز) العاملة في القوات الدوليّة وكذلك في اختطاف بعض المواطنين الأجانب .راجع أيضاً حزب الله؛ اختطاف طائرة تي. دبليو. أي. (TWA).

الجهاد الإسلامي في ليبيا. شكّل هذا الحزب في أوائل السبعينات على أساس عقائدي مشابه للجهاد الإسلامي في مصر (*). حاول الزعيم معمر القذافي في ١٩٧٣ و١٩٨٦-١٩٨٧ تقويض بنيته السرية بعد أن قامت الجهاد بالعديد من الأعمال الإرهابية. يبدو الآن أنها أصبحت أكثر قوة ونشاطاً.

الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية. وهو معروف أيضًا كحزب الله، وهو حزب مدعوم من قبل إيران من أجل إسقاط حكومة المملكة العربية السعودية ولتأسيس دولة إسلامية ثورية (*). بعض المراقبين يفترضون بأنّ له بعض الصلات مع حزب الله (*) في لبنان بالإضافة إلى الجماعات السياسية الشيعيّة الأخرى في الخليج. هدّد الجهاد الإسلامي بمهاجمة

المصالح الأمريكية والسعودية في جميع أنحاء العالم .راجع أيضاً حزب الله في المملكة العربية السعودية.

الجيش الإسلامي للإنقاذ. هذه الجماعة الأصولية الجزائرية قامت كنتيجة لتوحيد قوى أصولية مختلفة تحت قيادة عباسي مدني وعلي بلحاج (**) اللذين أصبحا قائدي الجبهة الإسلامية للإنقاذ (**). ويتشكل الجيش من ثلاث مجموعات رئيسية. الأولى، الحركة الإسلامية المسلّحة، التي كانت برئاسة عبد القادر شبوطي، وهذه الحركة موالية للجبهة الإسلامية للإنقاذ. المجموعة الثانية هي حركة الدولة الإسلامية، بقيادة ضابط جيش سابق، سعيد مخلوفي، والذي دعا إلى العصيان المدني- وهو مطلب أدّى إلى توقيف قيادة الإنقاذ في حزيران/ يونيو ١٩٩١. أما الجماعة الثالثة الجماعة الإسلامية المسلحة (*)، فهي مؤلفة من الجزائريين الذين قاتلوا في أفغانستان وقد فقدت العديد من قادتها، مثل السايح عطية.

جيش محمد. هذه جماعة فدائية سرية ظهرت في عام ١٩٩١ في الأردن وبرئاسة سميح أبو محمد. اعتقل مائة وخمسون من أعضائه بتهمة التخطيط لنشاطات إرهابية، بما في ذلك اغتيال الشخصيات العامّة. طبقاً للمصادر الحكومية الأردنية، يحصل جيش محمد على دعم مالي من الحركة الإسلامية ومن الأموال التي يتبرّع بها الأفغان العرب (*) في أفغانستان وفلسطين .راجع أيضاً: الأفغان العرب.

— ح —

حاكمية. عالميّة (*) الإسلام (*) ترتكز على مبدأ الحاكمية الذي يفترض السيادة المطلقة لله (*) في الكون؛ وهكذا، فليس هناك من مشرّع إلا الله. ويعتبر أغلبية الأصوليين، وجهة النظر هذه، ليست مماثلة للحكومة الدينية (*). إذ أنه على الإنسان أن يطبّق تشريع الله (*) وشريعته (*) ويمتنع عن الفلسفة (*) التي تحدد المبادئ الأساسية المناقضة للشريعة؛ فعلى الإنسانية أن تكون أصلاً محكومة بالمبادئ الأساسية بالشريعة. علاوة عن ذلك، ولأن مبدأ الحاكمية هو اشتقاق من التوحيد (*)، فإنها يجب أن تكون ظاهرة في كلّ سمات الحياة وأن تشكّل القاعدة السياسية المقبولة الوحيدة لأيّ نظام (*).

يسهب أبو الأعلى المودودي (*) بشرح هذا بالقول بأنّ سيادة الله نهائية. فالله وحده يمتلك حقّ الإباحة والتحريم، والعبادة والطاعة. الله هو المستحق للألوهية (*). كما يضيف المودودي بأنه ليس هناك فرد، أو مؤسسة أو حتى البشرية كلها يمكن أن تدّعي أي سيادة. فالملك لله وحده، وقانون الإسلام هو أوامره. لذا، فإن أيّ فرد أو مؤسسة تفرّط بحاكمية الله بمثل هذه السيادة تعيش حياة الجاهلية (*).

مثل وجهة النظر هذه تسمح لأصوليين متشددين مثل أبي الحسن الندوي، وسيد قطب، والمودودي، وآية الله الخميني (**) بالدعوة إلى قتال أيّ نظام سياسي أو فلسفي أو إنساني لا يجعل التوحيد منبعه. وكنظام فلسفي، يقف الإسلام ضدّ الكفر (*) والإلحاد، وكنظام سياسي، يقف ضدّ الديموقراطية(*) الغربية والشيوعية. لذا، يقسم الأصوليون المتشددون مثل المودودي البشر إلى منهجين: إمّا منهج الله (*) ونظامه، وأتباعه هم أتباع الله أو حزب الله أو منهج البشر ونظامهم، فهم بالتالي أتباع الملك أو الأنظمة البشرية أو حزب الشيطان. تشكّل الجماعة الأولى المجتمع المستقيم، والثانية، غير المستقيم أو المجتمع الجاهلي (*).

على خلاف المودودي وقطب، لا يطبّق حسن البنا (*) مبدأ الحاكمية بشكل شامل. فهو يفضّل المساومة والتعامل مع الحكومات، بدلاً من أن يعزلهم ويتّهمهم بالكفر. لا يرى أيّ حاجة أخرى لدفع المبدأ إلى حدوده الخلافية، وبدلاً من ذلك، يركز اهتمامه على سماتها الوحدوية. وليس عند البنا تحفّظات حول مشاركة حركته في الأجهزة الرسمية ووظائف الدولة. فإيمانه بالحاكمية كالدعامة الكبيرة من خطابه السياسي لا يجعل منهجه في العمل غير عملي. وبكلام آخر فإن خطابه السياسي مجرّد وغير مساوم عند طرحه لضرورة ولمشروعية حاكمية الله؛ إلا أن منهجه في العمل عملي ويخضع للمساومة، لأن الأفراد لا يستطيعون الادعاء بنهائية تفسيراتهم (*). فالتفسيرات هي دائماً مؤقّتة وخاضعة للمراجعة والتصحيح.

إن إنكار أيّ إمكانية نظرية صحيحة للتشريع والعمل السياسي الصحيح دون تأسيسهما على الشريعة الإسلامية الصحيحة المرنة والشاملة، تقود حسن البنا لتعليق يناسب العمل على المبادئ الصحيحة. لهذا يدعو إلى اشتقاق كلّ

الشؤون التجارية والدولية والقانونية والمدنية من الشريعة الإسلامية. فعند البنا، ومن وجهة نظر إسلامية، لا يجور تأسيس قوانين المسلمين على القوانين غير الإسلامية التي تمتلئ بنيتها التحتية ومصادرهم بخصائص الثقافات الأخرى، دون الحاجة لذكر تناقضاتها مع الشريعة الإسلامية. وتصبح الأمور أكثر وضوحًا لأن الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى مبادئها الأبديّة والشاملة، لم تمنع إمكانيات إعادة التشكيلات الفردية والجماعية لكي تجعل التشريع مناسباً لكل مكان وزمان. وطبقاً للبنا وأصوليين آخرين، فإن أقوال وسلوك السلف الصالح بالإضافة إلى الفقهاء العظماء تدعم العلاقة الوثيقة بين الشريعة الإسلامية، من ناحية، وقواعد الحكومة، والتصرّف، والعقود القضائية والمدنية، من ناحية أخرى. وفي الحقيقة، أن تاريخ (*) الإسلام يظهر بأنّ التشريع تعامل مع اعتقادات الناس جوهرياً والبعد السياسي للإسلام، وبمعنى آخر: متى كان الإسلام العقيدة المهيمنة التزمت كل من الحكومة والناس به.
راجع أيضاً: الردة؛ الحضارة؛ الديموقراطية؛ المساواة؛ الغنوشي، راشد؛ الله؛ حزب الله؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ الحكومة الإسلامية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ اليهودية؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ الخميني، آية الله؛ التشريع؛ التحرير؛ المودودي، أبو الأعلى؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شكري؛ منظمة الشيخ عبد الله السماوي؛ قطب، سّيد؛ الشورى؛ النظام؛ التوحيد؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن؛ الكفر؛ النظام العالمي.

الحاجّ، مصالي. راجع: حزب الشعب الجزائري.

الحامدي، محمد الهاشمي. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الحداثة. يعتقد الأصوليون أن الحداثة متداخلة مع مشاكل الحياة في الغرب وتاريخه. لذا لا يمكن أن يكون المجتمع الغربي الحديث نموذجاً لتجديد المجتمعات الإسلامية. أما المشاكل الرئيسية للحضارة الغربية (*) فتتضمّن تركيزها على المادية والقوّة. ومع أن المجتمعات الإسلامية في حاجة ماسّة للتغيير، لا يعتبر حسن الترابي (*)، على سبيل المثال، الغرب (*) النموذج المفضي إلى المعيشة السلمية.
الغرب، عند الأصوليين، تعاني أكثر دول العالم الإسلامي من كلّ أنواع

مشاكله الاقتصادية والفلسفية، ولدرجة أقل، المشاكل السياسية. وبينما كان يجب أن تتبنّى الدول الإسلامية الحديثة فقط ما هو جيد ومناسب للعالم الإسلامي، استعارت الغرب كنموذج كامل. لذا، فقد ورثوا مشاكل الغرب المتأصّلة وتوتّراته أيضاً، مما أدّى إلى إنهاء الشريعة (*) كالنموذج الذي كان على المسلمين تطويره من خلال حياة سياسية جديدة. إلا أن المجتمعات الإسلامية اليوم تعاني من التوتّرات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية الحادّة والمطالب المتعارضة بين الفرد، والدولة، والمجتمع (*).

لذا، فالذي حدث في الحقيقة هو النقل من الغرب إلى الشرق لمشاكل لم توجد أصلاً في الشرق. وهكذا، فقدت المجتمعات الإسلامية سلطاتها الأصلية بدون كسب سلطات مثيلاتها الغربية. بكلمة أخرى، تعاني المجتمعات الإسلامية المعاصرة معاناة مضاعفة: أولاً، من الخصائص السلبية في تاريخهم، كالتخلّف الثقافي والتقليد (*)، وثانياً، بظهور الدول الاستبدادية الجديدة و"الحديثة" ونزاعات شاملة بالإضافة إلى سيطرة الدول على الحياة الفردية والاجتماعية.

لذا، فإن المجتمعات الإسلامية الحديثة في حاجة لتعديل رئيسي في الأولويات، وللتغيير رأساً على عقب برامج العمل الاجتماعي والسياسي عن طريق جعل التحرير (*) الهدف الفوري للتغيير ولمنفعة الدين (*). يتطلّب مثل هذا التحرير قوةً تعيد رسم حدود النزاع، من كونها مشكلة مجرّدة تتعلق بالحرية الشخصية (*) إلى أزمة فساد تتعلق بطبيعة الإنسان الأصلية أو الفطرة.

يعتقد الأصوليون بأنّ حقيقة التحرير والحرية تعتمد على إزالة أساس المشكلة، أي الإشراك بالله. إذ ان الاعتقاد الصحيح يزيل المشكلة الشخصية في الحرية ويجلب عوضاً عنها التحرير الصحيح للجميع: الفرد والمجتمع والدولة. فالتحرير الديني يؤدّي إلى التحرير السياسي من سلاطين الأرض. بدون هذا، فإن الوظيفة الصحيحة للدولة الإسلامية (*) أي نشر الوعي (*) الديني الحر سيكون صعبًا. إن فرض أهداف الدولة السياسية على المؤمنين دون فلسفة (*) إسلامية صحيحة للحياة يوقع الدولة في(*) الجاهلية التامّة.

ويتقبل الأصوليون عموماً، على أية حال، التطوّرات التقنية والعلمية ويدافعون عن تبنيها. إلا أنهم يحاولون فصل العلم (*)، على سبيل المثال،

عن خلفيته الفلسفية. وهكذا، يتقبلون العلم دون فلسفته. الأمر نفسه يمكن أن ينطبق على الديموقراطية (*). ومن أجل أسلمة (*) العلوم، يدخل الأصوليون في الإسلام مبادئ عامة ويربطونها بتعاليم الشريعة. أما الاختلاف بين الأصوليّة والإصلاحية (**) فيتحدد بأنّ الأصولية لا تعتبر العقل (*) قادراً على إعطاء نتائج مطلقة، بينما تأسست الإصلاحية المبادئ الإسلامية على العقل بالإضافة إلى الشريعة الإسلامية .راجع أيضاً: الأفغاني، جمال الدين؛ عبده، محمد؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الأصوليّة؛ الأصول؛ التفسير؛ الإسلام؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الحركة الشعبية؛ رضا، محمد رشيد؛ شريعتي، علي؛ الشورى؛ التقليد؛ النصّ؛ الترابي، حسن.

حدو أبراقش. راجع الحركة الشعبية.

الحدود. لأن أكثر الأصوليين يعتبرون الأمة (*) كجسد واحد، يرون أن الإسلام (*) وضع حدودًا شرعية لمعاقبة الجرائم الاجتماعية لأن التعاون يتطلّب حماية الأفراد. فكلّ فرد مسؤول عن حراسة مصالح الجماعة. بهذا الشكل، يضمن الإسلام العدالة الاجتماعية(*) الكاملة في البلدان الإسلامية، لا لأتباعه فقط بل أيضاً لكلّ من عاش في المجتمع الإسلامي وبغض النظر عن دينه (*)، جنسه أو لغته. وليست الحدود عقوبات شرعية لكنها أيضاً روادع اجتماعية وسياسية تؤدّي إلى المحافظة على السلام (*) في المجتمع. راجع أيضاً: العدالة الاجتماعية.

حديثة، مشهور. راجع: حركة الإنقاذ.

حديد، مروان. راجع: قتال الطلائع؛ الإخوان المسلمون في سوريا.

الحراني، محمد. راجع: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس.

الحرب. راجع: دار الحرب.

الحرس الثوري. أسّست هذه منظمة لحماية الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) وأصبحت المنظمة الأكثر تأثيراً في إيران. ظهرت كمقاومة شعبية وساعدت آية الله الخميني (*) في الوصول إلى السلطة. واعتبر الحرس الثوري كممثل للثورة. بعد قيام الثورة، تطوّر الحرس إلى مؤسسة قوية جداً تهتم

بالمجتمع، وكذلك بالأمور العسكرية والسياسة. وأصبح الحرس الآن جزءًا متكاملاً في النظام العسكري، لكنه ما زال يتمتّع ببعض الاستقلال والحرية (*).

دمج الحرس بعض المجموعات الاجتماعية المختلفة التي كانت معارضة للشاه. في هذه الأثناء، سيطر الحرّاس على أغلب وظائف الجيش النظامي الإيراني، خصوصاً أثناء الحرب العراقية الإيرانية التي انتهت في عام ١٩٨٩. وحتى اليوم، يبقي للحرّاس دور عسكري دفاعي وكذلك دور مدني في إعادة بناء إيران. علاوة عن ذلك، كان هناك فدائيون ومنظمات أخرى اشتركت في صنع السياسة الإيرانية مثل مجاهدي خلق (*)، وحزب توده المناصر للشيوعية، ومجاهدي الثورة الإسلامية في إيران (*). ويمارس الحرّاس تأثيراً أيضاً في السياسة من خلال تعيين أعضائه في المناصب المهمة في البيروقراطية الإيرانية والجيش والقيادة السياسية. كما يؤثّرون في البرلمان، ومجلس الخبراء والعديد من المؤسسات الأخرى.

كما انّ تركيبة المنظمة نفسها معقّدة. فلديها جهاز أمن داخلي، وبنية عسكرية، وشبكة من القطاعات العسكرية مثل الجيش والقوات الجوية والبحرية. ولهذا أنشأت وزارة للحرس الثوري، لكنها ألغيت بعد موت الخميني في عام ١٩٨٩. والأكثر أهميّةً من هذا، أن نشاطات الحرس توسّعت إلى ما وراء الحدود الإيرانية وأصبحوا الذراع التي حملت الثورة إلى البلدان الأخرى مثل لبنان حيث قاموا بأعمال ضدّ الولايات المتحدة الأمريكية وساهموا في تأسيس وتدريب حزب الله في لبنان .راجع أيضاً فضل الله، محمد حسين؛ حزب الله؛ منظمة العمل الإسلامية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خاتمي، محمد؛ المجلس الثوري؛ الولي الفقيه.

حركة الاتجاه الإسلامي. وهي حركة سابقة على حركة النهضة الإسلامية (*) يعود تأسيسها لعام ١٩٧٠ عندما أسّس راشد الغنوشي (*) وعبد الفتاح مورو جماعة إسلامية كحركة تربوية إسلامية. وهي الحركة الأصولية الأكثر أهميةً في تونس. مرّت الحركة بثلاث مراحل أساسية:

١٩٧٠-١٩٨١: من أجل مواجهة الأفكار الاشتراكية الثورية، سمحت الحكومة عام ١٩٧٠ بتأسيس جمعية المحافظة على القرآن (*). كان لدى

الجمعية في البداية أهداف ثقافية ودعوية وجذبت شبابًا متشددين، بما في ذلك عبد الفتاح مورو وراشد الغنوشي.

وفي مؤتمرها عام ١٩٨٠، قرّرت الجمعية تحويل نفسها إلى حركة سياسية: حركة الاتجاه الإسلامي. عندما تحوّلت الجماعة الإسلامية إلى حركة الاتجاه الإسلامي في حزيران/يونيو ١٩٨١ تعهّدت بإقامة النظام الإسلامي (*) ونشر الإيديولوجيا الإسلامية السياسية على كل المستويات المحليّة والوطنية.

١٩٨١-١٩٨٨: لم تكتسب الاتجاه الإسلامي الترخيص من الحكومة. وفي عام ١٩٨١ اعتقل ٩٣ عضوًا وحكم عليهم بالسّجن، وحكم الغنوشي ومورو بـ ١٨ سنة. في عام ١٩٨٧، قطعت تونس العلاقات الدبلوماسية مع إيران بعد اتهامها بمساعدة حركة الاتجاه الإسلامي. وسجن الغنوشي و٣٨ زعيمًا آخرين. إذ اعتبرت الحكومة حركة الاتجاه الإسلامي حزباً سياسياً إسلامياً. على أية حال، أخفقت الحركة في الحصول على رخصة قانونية لممارسة نشاطاتها. بين عام ١٩٨١ ونهاية عام ١٩٨٧، تحولت إلى حركة سرية. وفي عامي ١٩٨٢ و١٩٨٣، جنّدت حركة الاتجاه متشددين شباباً من المساجد والجامعات. دفع كلّ عضو جديد ٥ بالمئة من دخله للحركة. جاءت المصادر المالية الأخرى من الأنشطة التجارية مثل بيع المنشورات والمساهمات من المنظمات الأجنبية. وفي ١٩٨٥، أوجدت حركة الاتجاه كلاً من الاتحاد العامّ للطلاب التونسيين الذي أصبح نقابة الطلاب الأكثر أهميةً في تونس ومن الاتحاد العامّ للعمّال التونسيين. في عام ١٩٨٨ يفترض بأنّ عضوية الحركة وصلت إلى ١٠,٠٠٠ ووصلت موازنتها إلى أكثر من ١,٦ مليون فرنك فرنسي. وبعد عدّة حوادث، والتي أثبتت عدم قدرة الرّئيس للحبيب بورقيبة على السيطرة على الأمن في البلاد، عزله رئيس الوزراء الجنرال زين العابدين بن علي الرئيس في ١٩٨٧ وأطلق سراح ٦٠٨ من أعضاء الاتجاه، وأطلق سراح الغنوشي في عام ١٩٨٨. وحاول الرّئيس بن علي التقرب من الأصوليين عبر التشديد على الهوية الإسلامية لتونس وبافتتاح مراكز دينية.

١٩٨٩-: في عام ١٩٨٩، أعلن قانون جديد يمنع تشكيل الأحزاب التي تشير أسمائها إلى العرق، والدين (*)، واللغة أو المنطقة. أصبحت حركة الاتجاه الإسلامي حركة النهضة الإسلامية (*).تعلّقت التغييرات الرئيسية في

هذه الفترة على تغيير طبيعة نشاطاتها أساساً لتشمل النشاطات السياسية مما حوّلها إلى حزب سياسي إسلامي في عام ١٩٨٨ بزعامة راشد الغنوشي و عبد الفتاح مورو، السكرتير العام. أيضاً، أصبحت صحيفة **الفجر**، بإدارة حمدي الجبالي، الناطق باسم النهضة.

أما بنية حركة الاتجاه فهي بسيطة. رئيس الهرم هو أمير (*) الجماعة الذي يعاونه مجلس استشاري، أي مجلس الشورى (*). كان لدى الحركة بنية إقليمية تغطي ١٤ إقليماً في تونس، ويعيّن الأمير زعماء المناطق الذين تساعدهم أيضاً مجالس الشورى. راجع أيضاً: الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ الإسلاميون التقدميون؛ العنف.

الحركة الإسلامية في لبنان. أعلنت هذه الحركة السرية عن وجودها في منشور في عام ١٩٨٣، لكن زعيمها، صادق الموسوي، كان ناشطًا في الحياة السياسية الشيعيّة الفدائية منذ السبعينات. سبقت هذه الحركة الغامضة حزب الله (*) في ندائه للإقامة الفورية للدولة الإسلامية (*) في لبنان. واعتبرت هذه الحركة حزب الله معتدلاً جداً لأنه لم يكرّس نفسه تماماً لتحقيق هدف تأسيس الدولة الإسلامية في لبنان. كانت الحركة نشيطة جداً في توزيع المنشورات التي تطالب بانتخاب رجل دين مسلم كرئيس للبنان. كان عند الموسوي صلات وثيقة مع الحكومة الإيرانية، وكان كثير الظهور في الصحافة الإيرانية، وكتب أحياناً التعليقات على القضايا اللبنانية.

الحركة الإسلامية الكردية. يعتقد العديد من المراقبين بأنّ نمو الحركة الإسلامية الكردية جاء نتيجة لتدمير الرئيس صدام حسين مدينة حلبجة في كردستان في عام ١٩٨٨ حيث استعمل الأسلحة الكيميائية التي أدّت إلى موت ٥,٠٠٠ كردي بعد نهاية الحرب العراقية الإيرانية. عندما انسحبت الأحزاب الكردية الرئيسية من كردستان أمام هجوم النظام أثناء فترة ١٩٨٨-١٩٩١، اشتد الشعور الديني، و نمت عضوية الحركة الإسلامية نتيجة لذلك. بذل زعماء الحركة، مثل الملا عثمان عبد العزيز وأخوه الملا علي، جهوداً كبيرةً لتنسيق أعمالهم مع الحركات السياسية الكردية. على أية حال، لم ترتبط الحركة بالجبهة الكردية التي بدأت في عام ١٩٨٨، مع أنها شاركت في الأعمال العسكرية ضدّ النظام العراقي. ينسب البعض الزيادة في قوّة الحركة

الإسلامية إلى عودة الأفغان العرب (*) مع أنّ الحركة حذرة جداً بأن لا تعتبر متحالفة مع إيران. في الانتخابات الكردية لعام ١٩٩٢، جاءت الحركة في المرتبة الثالثة لكنها لم تحصل على الـ ٥ بالمئة المطلوبة لدخول البرلمان.

الحركة الإسلامية لتحرير البحرين. راجع: الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

الحركة الإسلامية للجزائر. تبنت هذه الحركة الجزائرية الأصولية منهجًا عنيفًا تجاه النظام، وكانت تعمل بسرية في فترة (١٩٨٢-١٩٨٧). كانت الحركة بقيادة مصطفى بويعلى (١٩٤٠-١٩٨٧). في الحقيقة، أصبحت الحركة الإسلامية الحركة الأصولية السياسية المتشددة الأولى في الجزائر. بنت خلايا مسلّحة ونفّذت الهجمات ضدّ مراكز الشرطة. أثناء أوائل ومنتصف الثمانينات، ارتبط مئات من الناس بالحركة الذين اعتقل البعض منهم، فأعطي البعض أحكامًا مشددة والآخرين أحكامًا مخفّضة. لعب العديد من هؤلاء الناس أدوارًا مهمة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*). في عام ١٩٨٧، انتهت الحركة عندما توفي بويعلى .راجع أيضاً الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الحركة الإسلامية المسلّحة. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

حركة أمل الإسلامية. حركة أمل الإسلامية، برئاسة حسين الموسوي، تفرعت عن حركة أمل اللبنانية. انشقت عن المنظمة الأمّ في حزيران/يونيو ١٩٨٢ عندما وافق نبيه برّي، رئيس أمل، على المشاركة مع زعيم القوات اللبنانية، بشير الجميل، في لجنة الإنقاذ، التي شكّلت من قبل الحكومة اللبنانية بعد الاحتلال الإسرائيلي. اعتبر الموسوي اشتراك بري عملاً مساوياً للخيانة، على أساس أن علاقات بشير مع الإسرائيليين ومواقفه المعادية للإسلام معروفة. وترفض أمل الإسلامية التوجيه العلماني لها.

تحدر الموسوي من عائلة معروفة من السيّاد من الطبقة المتوسطة. هو معلّم سابق طرده الإمام موسى الصدر (*) من أمل في منتصف السبعينات بسبب إصراره على تأسيس دولة إسلامية (*) في لبنان. أنكر الموسوي طرده، مع أنّه يعترف ببعض الاختلافات مع الصدر في ذلك الوقت.

كانت أمل الإسلامية مدعومة بشدّة من قبل الجمهورية الإسلامية في إيران، لكن الحركة ما زالت محصورة في مناطق قرب بعلبك، وهي المنطقة التي بدأ منها الموسوي. علاقاته بحزب الله (*) كان غامضة. ضغطت إيران عليه لتوحيد حركات المقاومة الشعبية الشيعيّة في لبنان. ومع أنّ الموسوي أصرّ على إبقاء وجوده التنظيمي المنفصل، أصبح واحداً من زعماء حزب الله فيما بعد. ويذكر بأنّه أصبح عضوًا لأعلى هيئة في حزب الله .راجع أيضاً: حزب الله؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ نصر الله، السيد حسن؛ الصدر، موسى.

حركة الإنقاذ. هي حركة أسّسها الجنرال المتقاعد مشهور حديثة في نيسان/أبريل ١٩٩٠. يعتبر الحزب الأردني نفسه حركة عربية إسلامية تدعو للإسلام (*) كعقيدة. يعمل الحزب في العلن ويحصل على المساهمات المادية من اشتراكات العضوية ومن المؤيدين. في إعلانه للمبادئ الأساسية، أعلن الأهداف التالية: تقوية الاستقلال والتخلّص من السيطرة الأجنبية للدول الرأسمالية، الإبقاء على جيش قوي، دعم الانتفاضة الفلسطينيّة وتحرير فلسطين، تأمين العمل لكلّ فرد، وتأمين التعليم والدواء المجاني، ومنح النساء حقوقاً متساوية وتشجّيع اشتراكهن في كلّ أنواع النشاطات.

حركة التجدد الإسلامي. هي فرع من جمعية المحافظة على القرآن (*). أسست هذه الحركة في عام ١٩٧٨ بائتلاف فضفاض بين الأصوليين الذين بدأوا بالتعبير عن شكاوى اقتصادية وسياسية يعانيها العديد من التونسيين. كان إطار معارضتهم لسياسة الحكومة ينطلق من رؤية دينية.

حركة التحرير الإسلامية في السودان. راجع الإخوان المسلمون في السودان.

حركة تحرير إيران. دعيت الحركة أحياناً حركة حرية إيران. أسّسها في ١٩٦٠ مؤيدو تحالف جبهة محمد مصدّق الوطنية، أي مهدي بازركان (*) والسّيد محمود طالقاني (*). تكونت هذه المنظمة من أربع مجموعات: حزب إيران، والحزب الوطني، ومجتمع الاشتراكيين الإيرانيين وحركة تحرير إيران. وفي انتساب الحركة إلى الجبهة الوطنية الثانية، أضاف بازركان وطالقاني إليها صبغة إسلامية بشكل محدّد، مما ميزها عن القوى السياسية الأخرى. كانت

الحركة راغبة في قبول أعضاء من رجال الدين الذين انتقدوا حكومة الشاه المطلقة لكنهم عارضوا الإصلاح الزراعي وإعطاء النساء حق التصويت، بينما دعمت بقيّة الجبهة الوطنية مثل هذه الإصلاحات.

على أية حال، حدث انشقاق في الجبهة الوطنية الثانية، وكان معظم زعماء الحركة إما في السجن أو في المنفى أثناء الفترة بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧٨. على أية حال، عندما اندلعت الثورة الإسلامية (*)، كانت الحركة عاملاً رئيسيًا فيها. أصبح مهدي بازركان مبعوث آية الله الخميني (*) في حقول النفط الجنوبية الغربية. كان قادراً على تعبئتهم في احتجاجات هائلة نيابة عن الثوريين. في عام ١٩٧٩، عينّ آية الله الخميني بازركان رئيساً للوزراء بعد الثورة. على أية حال، اشتبك بازركان مع رجال الدين المتشدّدين وحلفائهم العلمانيين في المجلس الثوري (*)، الذي كان المركز الحقيقي للسلطة. وبينما كان بازركان يجتمع بمستشار الأمن القومي الأمريكي في الجزائر، اجتاح الطلاب الإيرانيون سفارة الولايات المتحدة الأمريكية في طهران وأخذوا رهائن. استقال بازركان، وفقد مؤيدوه التحرّريون مراكزهم في السلطة. اتهم الخميني بتضليله فيما يتعلق بدور رجال الدين الذين كان يجب أن يذهبوا إلى المساجد ويتركوا الحكومة للسياسيين.

أما طالقاني فكان له احترام كبير في وقت الثورة، إذ أنه كان قد سجن لعدّة مرات تحت الحكم الملكي. وكان من رجال الدين المستقلين، مع أنه انضمّ إلى المجلس الثوري القوي. على أية حال، قاطع اجتماعاته أخيراً لأنه اختلف مع سياساته، مع أنّه كان رئيسه. توفي فجأة في عام ١٩٧٩. بعد ذلك، خاضت الحركة معركةً خاسرةً. هاجم حزب الله (*) مكاتبها، وتعرض بعض أعضائها للضرب وآخرون للاعتقال. رغم ذلك، واصلت الحركة إصدار البيانات الناقدة للنظام .راجع أيضاً: بازركان، مهدي؛ مجاهدي خلق؛ طالقاني، السّيد أحمد.

حركة التوحيد الإسلامي في لبنان. هذه الحركة السنيّة المتشددة هي الأكثر أهميةً في طرابلس، لبنان. أسّست في عام ١٩٨٢، وكان زعيمها الشيخ سعيد شعبان، وهو عضو سابق في الجماعة الإسلامية (*) في لبنان. كان شعبان قادراً على تأكيد قوّته على المدينة في عام ١٩٨٣ ضدّ رغبات سوريا.

شعبان، الذي ينتمي إلى عائلة من الطبقة المتوسطة، كان ناجحاً في جذب الطبقات الفقيرة في طرابلس. في الأصل، كان شعبان عضوًا في الإخوان المسلمين (*) الموالية للمملكة العربية السعودية قبل بدء حركته في عام ١٩٨٢. حركة التوحيد كانت نتيجة توحيد ثلاث مجموعات أصولية: جند الله (*)، المقاومة الشعبية التي أسّسها خليل عكاوي، وحركة لبنان العربي التي أسّسها الدّكتور عصمت مراد. على أية حال، المجموعتان الأوليان انشقتا عن حركة التوحيد الإسلامية في صيف ١٩٨٤، مما حرم شعبان من قاعدة مهمة. شكّلت المقاومة الشعبية اللجان الإسلامية، وشكلت حركة لبنان العربي لجان المساجد والأحياء.

اعتقد شعبان أن الحرب الأهلية يمكن أن تنتهي فقط عندما تطبّق الشريعة (*) في لبنان تحت حكومة إسلامية (*). وكان عدائياً تجاه الشيوعيين، و قامت حركته بالمذابح العنيفة ضد الشيوعيين في طرابلس. سيطرت الحركة على المدينة لبضعة سنوات، وفرضت قوانين إسلامية صارمة على الناس. لكن عندما دخلت القوات السورية المدينة، هزمت الحركة. في السنوات الأخيرة وقبل وفاته، أصبح شعبان حليفاً مقرّبًا لإيران، كما حسّن روابطه مع سوريا. عندما توفي شعبان في عام ١٩٩٨ خلفه ابنه بلال .راجع أيضاً: التطرّف.

حركة التوحيد والإصلاح. راجع: الخطيب، عبد الكريم.

حركة الجهاد الإسلامي. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

حركة الحرية في إيران. راجع: حركة تحرير إيران.

الحركة الدستورية الإسلامية. راجع: جمعية الإصلاح الإجتماعي في الكويت.

حركة الدولة الإسلامية. راجع: الجيش الإسلامي للإنقاذ.

الحركة الشعبية. أسّس أبراقش حدو الحركة الشعبية، على اعتبار انها حزب بربري، في المغرب في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٧. تمتّعت الحركة

بدعم ولي العهد (الحسن الثّاني) من أجل مواجهة التأثير المتزايد لحزب الاستقلال (*). تم الترخيص للحركة قانونياً في شباط/فبراير ١٩٥٩، بعد إصدار قانون الحريات العامّ الذي شرعن سياسة تعدد الأحزاب في المغرب.

في مؤتمرها الوطني الثاني في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٢، تبنّت الحركة شعار «الاشتراكية الإسلامية» كأساس لبرنامجها السياسي المستقبلي. أصبح هدف الحركة الأساسي إقامة العدالة (*) ضمن سياق الاشتراكية الإسلامية.

وصف الدّكتور عبد الكريم الخطيب (*)، أحد زعماء الحركة، برنامج الحركة على أنه يستهدف منع الناس من الانتقال إلى المادية، وخصوصاً الماركسية (*). يريد الحزب إقامة دولة قائمة على الحداثة (*)، والمتجذرة في الإسلام (*). لا يعتقد الخطيب بأنّه في مقدور الناس، سواء من ناحية الطاقة الفطرية أو الرؤية الأخلاقية، العصرنة دون الدين (*). فالإسلام يجبر الناس على تحرير النساء ويحلّ مشاكل الملكية وتوزيع الأراضي، وحتى تلك المشاكل الناتجة عن المال والتجارة.

في السنوات التالية، وبسبب الاختلافات بين قيادتها، خصوصاً، بين المحجوبي أحردان والدّكتور عبد الكريم الخطيب، انشقت الحركة إلى الاتجاه التقليدي، بقيادة المحجوبي أحردان، الذي أبقى على اسم الحركة. أما الاتجاه المعارض، بقيادة عبد الكريم الخطيب، فشكّل في ١٩٦٧ حزباً جديداً، الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية (*). بعد هذا الانشقاق، تم اختيار المحجوبي أحردان كأمين عام للحركة، فأعاد تنظيم الحزب وزاد دائرته الانتخابية البربرية.

راجع أيضًا الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية؛ الخطيب، عبد الكريم.

الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية. هذه الحركة بدأت في منتصف الخمسينات في المغرب بتشجيع من القصر لموازنة قوّة حزب الاستقلال (*). أصبحت لها شعبية وحافظت على درجة من الاستقرار والانسجام ضمن القيادة، خصوصاً بين الزعيمين الرئيسيين، المحجوبي أحردان وعبد الكريم الخطيب (*).

على أية حال، في فبراير/شباط ١٩٦٧، أعلن الدّكتور الخطيب ومؤيديه تشكيل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية، الذي اتبع اتجاهاً إسلامياً ودعم الحكم الملكي. ولأن الحزب لا يملك هيكلاً تنظيمياً أو قاعدة

شعبية، حصل على الدعم من القصر والسلطات الرسمية في المغرب بالإضافة إلى المشروعية التاريخية لزعيمها التي اكتسبها أثناء فترة المقاومة المسلّحة ضد الفرنسيين .راجع أيضاً الخطيب، عبد الكريم؛ الحركة الشعبية.

الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية. أسسها في الأردن في عام ١٩٩٠ يوسف أبو بكر. رفضت هذه الحركة الماركسية والرأسمالية (**) والتزمت بالقرآن (*) والسنة النبوية كمصادر شاملة وحيدة للاعتقاد، وللحياة وللحلول السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكن الحركة انتقدت بحدّة الحركات الإسلامية الأخرى بسبب تفسيراتها المتشددة للإسلام (*) وتركيزهم على قضايا ثانوية تدور حول الأسلمة (*) في الأردن. ودعت الحركة إلى توسيع الحريات السياسية، وإيجاد نظام قضائي مستقل، والالتزام بإكمال المساواة (*) بين النساء والرجال. وعلى عكس أغلبية الأحزاب(*) الإسلامية التي دعت إلى التطبيق الفوري للشريعة (*)، حثّت الحركة على تأخير تطبيقها حتى تتوفر الشروط الصحيحة لها.

يتمحور دستور (*) الحركة حول خمسة مبادئ: العروبة، والإسلام (*)، والديموقراطية، والشورى، والعقل (**). فينص الدستور على وجوب تطبيق التعاليم القرآنية بالتناغم مع الحداثة (*). فالحركة تريد تطوير وتمتين علاقة مع المسيحيين من خلال عملية إعادة تأسيس العلاقات المسيحية الإسلامية. فالإسلام والمسيحية يهدّفان إلى خدمة الله، وتطوير الإنسانية ويرفعان الوعي الديني (*) الذي حطّمه استبداد (*) المادية.

حركة المجاهدين في المغرب. إنّ حركة المجاهدين في المغرب تعتبر أحد الفروع المتطرّفة للحركة الدينية المسلّحة التي أصبحت نشيطةً في أواخر الستّينات كردّ فعل على التوسّع الديمقراطي المغربي والحركة القومية المعارضة للنظام.

الحركة، طبقاً لصحافتها، أسّست في أواخر عام ١٩٧٠ من قبل عبد العزيز النعماني (*) وأصوليين آخرين متورطين في اغتيال عمر بن جلّون. بيد أن حركة المجاهدين عملت بسرية بأسماء مختلفة، مما أدّى إلى نوع من التداخل مع المنظمات الإسلامية الأخرى، وخصوصاً جمعية الشبيبة الإسلامية (*).

بدأت الحركة بإصدار مجلّتها، **السرايا**، في عام ١٩٨٤ مما كشف عن

عمل المنظمة وتحالفاتها الإقليمية والدولية. يمكن أن يلخّص برنامج الحركة السياسي في نقطتين: أولاً، إسقاط الحكم الملكي، وثانياً، تأسيس الدولة الإسلامية (*) حسب النموذج الإيراني.

للحركة روابط قوية مع إيران والجزائر، وقامت الجزائر بتدريب وتسلّيح أعضاء الحركة الذين تم تهريبهم إلى المغرب لإجراء عمليات عنيفة. اعتقل في المغرب عدّة مجموعات عنيفة تعود إلى حركة المجاهدين. وفي آب/أغسطس ١٩٨٦، تم القبض على أهم هذه المجموعات، فحوكم ١٣ عضوًا. استند المدّعي العام في مرافعته إلى الاتهامات التالية: العمل لإسقاط الحكم الملكي واستبداله بجمهورية إسلامية على النموذج الإيراني، توزيع كراريس السرايا التي تشجّع على الفوضى، وتنظيّم خلايا سرية والتشجيع على المظاهرات، وتزوير الوثائق. تضمّنت قرارات المحكمة أحكامًا بالسجن، تتراوح من سنة واحدة إلى ٣٠ سنة لـ١٦ شخصاً. وفي آذار/مارس ١٩٨٤ اعتقلت السلطات في المغرب متطرّفين إسلاميين، محمد حجي ومحمد العون الذي اعترف بالانتماء إلى حركة المجاهدين. كشفت التوقيفات بأنّ أغلبية المجاهدين الأعضاء كانوا شبانًا من الطبقات العاملة من المدن المغربية.

شنّت السرايا هجمات عنيفة على السلطات المغربية، خصوصاً الملك حسن الثّاني، الذي اتهمته بإغراق البلاد في الفساد، والاستبداد (*) والقمع، وأدانت سياساته المؤيّدة للغرب.

إنّ الحركة هي بقيادة عبد العزيز النعماني، والذي عمل كمفتش في نظام التعليم المغربي. يعيش النعماني في المنفى وحكم عليه بالموت في قضية اغتيال ابن جلّون. يشارك محمد النكدي في قيادة الحركة .راجع أيضاً: النعماني، عبد العزيز.

حركة المجتمع الإسلامي: حماس. حزب أصولي جزائري أسّس في عام ١٩٩٠ ويعبر عن وجهة نظر جمعية الإرشاد والإصلاح. أسّسه محفوظ نحناح (*)، وهو أحد أكثر الشخصيات البارزة للحركة الإسلامية في الجزائر. تتنافس حركته على استقطاب الجمهور الإسلامي مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) وتتبع سياسات مهادنة تجاه الدولة.

لم يدعم نحناح محاولة الجبهة الانتصار في الانتخابات التشريعية لأن

الجبهة رفضت الدخول في التحالف الإسلامي الذي دعا نحناح إليه. يقول نحناح بإمكانية وجود الأحزاب العديدة ضمن الحركة الإسلامية ودعا إلى الحوار مع الأحزاب غير الأصولية. على أية حال، أما الاختلاف الفكري الرئيسي فهو أن نحناح أصرّ على وجوب إعداد المجتمع أدبياً وروحياً قبل أن يتحرّك أي حزب إسلامي للسيطرة على الشؤون السياسية من منظور إسلامي.

قرّر نحناح دخول الميدان السياسي بعد نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ في عام ١٩٩١. كما تمتّع أيضاً بالعلاقات الجيدة بالنظام الذي استعمله على ما يبدو لتوجيه الانتباه والدعم بعيداً عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ. لهذا حصل نحناح على تغطية إعلامية جيدة من الجهاز الرسمي.

إنّ القاعدة الداعمة للمجتمع هي الفئات المتعلّمة والكوادر العليا والمتوسّطة في الإدارة الرسمية ومن بينها رجال أعمال القطاع الخاص، والذين يتمتعون بقوة مؤثرة في بلدته بليدا. حصلت حماس على ٥ بالمئة فقط من الأصوت، مما كان مخيّباً لأمل الحركة. في عام ١٩٩٧، اختير نحناح في البرلمان. وهذه الحركة لا تربط عضويًا بحماس الفلسطينية .راجع أيضاً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ جاب الله؛ عبد الله؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ نحناح، محفوظ.

حركة المقاومة الإسلامية: حماس. راجع: حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين؛ الإخوان المسلمون في فلسطين.

حركة النهضة الإسلامية في تونس. بعد تشجيعها جمعية المحافظة على القرآن (*)، رفضت الحكومة التونسية طلب الحركة أن تنظّم كحزب سياسي. في عام ١٩٨٠، على أية حال، انفصلت جماعة عن جمعية المحافظة على القرآن وأسست حركة الاتجاه الإسلامي (*) كحزب سياسي مستند إلى الشروط الموضوعة من قبل السلطات التونسية. فنظّمت أساساً اللجان في المدن، وتحولوا بسرعة كبيرة إلى قوة هامّة في السياسة التونسية.

منذ تأسيس الحركة، بدأت الحكومة باتخاذ اجراءات صارمة ضدّ زعماء وأعضاء الحركة، وهي مجابهة توّجت في التوقيفات الهائلة في عام ١٩٨٧ وتفكيك معظم هياكل الحركة التنظيمية. كان لقرار الرئيس الحبيب بورقيبة بإصدار أحكام بالموت على بعض زعماء الحركة دور كبير في عزله من السلطة

من قبل زين العابدين بن علي، رئيس الوزراء، الذي شعر بأنّ مثل هذا العمل قد ينتهي إلى الاستقطاب الاجتماعي والنزاع المدني في المجتمع التونسي.

في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧، منح الزعيم التونسي الجديد، بن علي، العفو لـ ٢٤٨٧ سجيناً، بما في ذلك ٦٠٨ من أعضاء الحركة وأسقط التهم عن ٦٠ عضواً آخرين. عفي عن راشد الغنوشي (*) وأطلق في عام ١٩٨٨ مع العديد من أعضاء الحركة الذين سجنوا بتهم ارتكاب الجرائم ضدّ الحقوق العامّة. سمح أيضاً لأمين عام الحركة، الفتاح عبد مورو، بالعودة من المنفى في أيلول/سبتمبر من تلك السنة.

أثناء السنوات القليلة الماضية، كانت الحركة، والتي قد أصبحت حركة النهضة الإسلامية في عام ١٩٨٩، في نزاع مع الرّئيس بن علي واتهمت بتعريض الأمن القومي والنظام للخطر، وتأسيس منظمة غير شرعية وامتلاك أسلحة بالإضافة إلى العديد من التهم الأخرى. واليوم هنالك العديد من أعضاء الحركة إما في السجن أو خارج البلاد.

علاوة على ذلك، شهدت الحركة خلال السنوات القليلة الماضية عدّة نزاعات داخلية. فعبد الفتاح مورو، على سبيل المثال، ترك النهضة كنتيجة لخلافاته مع راشد الغنوشي، زعيم الحركة. كما أن هناك قادة مثل محمد الهاشمي الحامدي استقالوا، ويعيش الحامدي الآن في لندن وينشر مجلة **المستقلة** من هناك، كما يمتلك محطة تلفزيونية بالاسم نفسه. نشرت النهضة العديد من الصحف التي عبّرت عن وجهات نظرها. ومن هذه النشرات **الحبيب**، **والمعرفة**، **والمجتمع**، **والفجر** التي منعت منذ عام ١٩٩٢. من الشخصيات المهمة في الحركة صالح كركر، وصادق شورو، وحمدي الجبالي، وعلي العريض.

لم تكن العلاقات بين النهضة والحكومة هادئة. اعتقل ستّمائة طالب ناشط عندما قامت احتجاجات ضدّ الحكومة لوضع حد للتعليم العلماني واستقالة وزير التعليم. هذه الاحتجاجات تحوّلت إلى عنف في نهاية شباط/فبراير عام ١٩٩٠. هؤلاء الطلاب أجبروا على الخدمة في القوّات المسلّحة. يرفض الرئيس ابن علي تشريع النهضة خوفاً من إنهاء النظام السياسي الحالي. ثانيةً، سجن في عام ١٩٩٢، ٢٦٥ من مؤيدي النهضة بعد اتهامهم بعدة محاولات لإسقاط

النظام. ما زالت الحكومة تحرم النهضة من المشاركة في الانتخابات.

يعتبر راشد الغنوشي، زعيم ومفكر الحركة الرئيسي، أن التغريب (*) يحطّم الحضارة الإسلامية (*)، كما أنّه كان من الضروري تأسيس دولة إسلامية (*)، بواسطة الجهاد (*) إذا دعت الضرورة لذلك، وتحرير أرض الإسلام (*) وإنقاذ كلّ المسلمين من هيمنة الغرب (*). كما دعا الغنوشي إلى إعادة توزيع ثروة البلدان الإسلامية بطريقة أكثر عدلاً بشكل يفضي لحلّ مشاكلهم الاقتصادية. كما يدعو الخطاب السياسي للنهضة إلى التنوع والتعددية (*) ويشجّع عمل النساء في الهيئات العليا للحركة ويرفض الطائفيةّ. وكذلك يدعو إلى إقامة دولة إسلامية حديثة أو على الأقل دولة تسمح للأحزاب(*) الإسلامية وغيرها بالتنافس سياسياً .راجع أيضاً: الديموقراطية ؛ الغنوشي، راشد؛ حركة الاتجاه الإسلامي؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس؛ جمعية المحافظة على القرآن؛ التجمع اليمني للإصلاح.

حركة النهضة الإسلامية في الجزائر. هذه الحركة الأصولية الجزائرية التي أسّست في عام ١٩٩٠ هي فرع للإخوان المسلمين في الجزائر (*) بقيادة عبد الله جاب الله (*). عندما رفضت جبهة الإنقاذ الإسلامية (*) طلب محفوظ نحناح (*) في الدعوة إلى تحالف إسلامي، أسّس جاب الله هذه الحركة. وهو يتبع طريقاً متوسّطاً بين حركة المجتمع الإسلامي: حماس (*) وجبهة الإنقاذ الإسلامية. على سبيل المثال، يتّخذ جاب الله مواقف أصلب ضدّ الحكومة من حماس. إلا أن العديد من أعضاء جماعته دخلت الجبهة الإسلامية، مثل عبد القادر حشاني الذي أصبح رئيس القيادة المؤقتة عندما اعتقل عباسي مدني و علي بلحاج (**).

تركّز اختلافات جاب الله مع الجبهة الإسلامية حول مفاهيم مختلفة للاجتهاد (*)، واستعمال المساجد في الشؤون السياسية، وأسلوب تطبيق الشريعة (*). وانطلق جاب الله من مفاهيم الإخوان المسلمين في مصر (*)، ويعتبر أن جبهة الإنقاذ الإسلامية هي حركة متشدّدة. ربحت الحركة ٢و٢ بالمئة من أصوات الانتخابات التشريعية في الجزائر في عام ١٩٩١. راجع أيضاً جاب الله، عبد الله.

حركة النهضة الإسلامية في اليمن. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

حركة النهضة التونسية. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس. راجع أيضاً حركة الإتجاه الإسلامي.

الحركية. بسبب إهمال دور العقل (*) في المعرفة، يبرز الأصوليون كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسّيد قطب (**) أهمية الناحية العملية للعقل والخطاب التفسيري. فدلالة المعرفة الحقيقية (*) هي إنتاجها للمفاهيم المؤدّية إلى العمل. فالخطاب الصحيح هو الخطاب الذي يستند إلى العمل والتفسير (*) بمقتضى النصّ (*).

يأخذ السلوك السياسي الحركي عند الأصوليين أسبقية الخضوع للتقاليد الاجتماعية والسياسية. كما يسقطون في أغلب الأحيان التفاسير السائدة تاريخيًا ويرفضون النظر إلى الحكومات الاستبدادية كوسائل صحيحة لقراءة النصّ الديني والتعامل مع الحقيقة. بالطبع، هناك العديد من القيم ذات المغزى المشترك بين المسلمين الأصوليين والمسلمين العاديين. على أية حال، يبرر الأصوليون هذه القيم من النصّ الديني، وليس من المجتمع والتاريخ.

(*) .راجع أيضاً عبده، محمد؛ التطرّف؛ فضل الله، محمد حسين؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الأصولية الإسلامية؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ منظمة الشبيبة الإسلامية؛ الجهاد؛ الاستشهاد؛ الراديكالية؛ رسائل النور؛ الدين؛ الثورة؛ الطليعة.

الحرية. تعتبر الحرية من المبادئ المركزية في الفكر الإسلامي الحديث الذي دعا إليه كلّ الأصوليين المعتدلين. أما الراديكاليون فقد ربطوا بينها وبين الجاهلية (*). وفي الربع الأخير من القرن العشرين، أخذت قضية الحرية مساراً مختلفاً، فاعتبرها العديد من المفكّرين مثل راشد الغنوشي وحسن الترابي (**) كحق شامل وأساسي ومبدأ مكون لحياة الناس مطابقًا لتعاليم الإسلام (*). وبشكل محدّد أكثر، ينكر الترابي، على سبيل المثال، أي حق للحكومة في أن تفرض وجهات نظرها الفقهية المعترف بها على الجماعة. إذ أن مثل هذا العمل يشكّل تدخلاً للدولة في حياة الجماعة وانتهاكاً للشورى (*) .راجع أيضاً الردة؛ العوا، محمد سليم؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الغنوشي، راشد؛ حوى، سعيد؛ ابن باديس، عبد الحميد؛ الإجماع؛ الجهاد؛ الفقه؛ المشروعية؛ التحرير؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ السلام؛ الراديكالية؛

العقل؛ الشورى؛ الترابي، حسن؛ الاستبداد؛ الكفر.

حزب الاستقلال. تميز حزب الاستقلال منذ البداية بنضاله ضدّ الوجود الامبريالي في المغرب ومحاولاته لتحقيق الاستقلال وعودة السلطان. كنتيجة، لم تظهر التناقضات الداخلية في الحزب إلا بعد الاستقلال عندما انشق الحزب. في عام ١٩٦٠، انتخب محمد علال الفاسي (*) رئيساً للحزب. قدّم الفاسي عدّة تغييرات أيديولوجية، بما في ذلك الاشتراكية الإسلامية كقاعدة برنامج الحزب السياسي.

وبسبب أصوله العربية الإسلامية التاريخية والدينية، اعتمدت القاعدة الثقافية لحزب الاستقلال على كتابات زعيمه الروحي، علال الفاسي، الذى يرى بشكل رئيسي أن جمع الإسلام (*) والعروبة هي من مقومات وحدة المغرب. فعند الاستقلاليين، يرتبط مفهوم الإسلام بالقومية العربية ووظف الإسلام كقوة توحيدية وكقاعدة لأفكار الحزب وأساس العمل المستقبلي .راجع أيضاً: الفاسي، محمد علال؛ الحركة الشعبية؛ الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية.

حزب الإسلام. هذه الجماعة التركية ازدهرت بين الأكراد في الثمانينات. كانت مدعومة من قبل الاتحاد السوفياتي.

الحزب الإسلامي. هذا حزب معروف بمعاداته للشيوعية العراقية، وهو مدعوم من قبل العالم الديني الشيعي محسن الحكيم. عارض الحزب الإسلامي حكم عبد الكريم قاسم الذي رفض أولاً الترخيص للحزب ثم عاد ووافق على إعطائه الإجازة فيما بعد.

حزب الله. هذا التعبير القرآني يستخدمه الأصوليون لوصف أنفسهم، كما يصفون معارضيهم بحزب الشيطان. إنّ الفرق الأساسي بين حزب الله وحزب الشيطان أن الأول يلتزم بمبادئ التوحيد، والشريعة والحاكمية (**)، بينما يلتزم الآخر بالكفر، والتشريع الإنساني والجاهلية (**).

إنّ تعبير حزب الله هو جوهرياً تعبير سياسي من الطراز الأول، وليس تعبيرًا لاهوتيًا. يعتبر الأصوليون المتشددون أكثر المسلمين ومجتمعاتهم ودولهم غير إسلامية وتنتمي إلى حزب الشيطان لأنهم يعيشون حياة الجاهلية مبتعدين

عن التوحيد الصحيح. وشرط الدخول في حزب الله هو الإسلام (*) الصحيح. وفي الحقيقة، يشرّع المتشددون الجهاد (*) ضدّ الكثير من المسلمين الذين يعتبرونهم من مواطني دار الحرب (*) .راجع أيضاً: الدين.

حزب الله في إيران. راجع: الحزب الجمهوري الإسلامي.

حزب الله في تركيا. هذه المنظمة التركية ليست مشهورة. تستعمل منظمتان أو جمعيتان الاسم نفسه. الأولى تدعى جماعة منزيل وبقيادة فيدان غونغور. تربط المخابرات التركية هذه المنظمة بإيران لأنها تريد تأسيس نظام(*) سياسي مماثل وتؤمن بالثورة المسلّحة. ويقود حسين ولي أوغلو، خريج العلوم السياسة في أنقرة، الجماعة الأخرى. ويعتقد بأنّ الجماعة الأخيرة مؤيّدة للحكومة وترتكب أفعالاً شنيعة تنسب إلى الجماعة الأولى. المجموعتان تقاتلتا حتى وصل مجموع ضحاياهما عام ١٩٩٤ إلى حوالى ٩٤ فردًا.

حزب الله في لبنان. حزب الله هو الحركة الأصولية الرائدة في لبنان. ظهر نتيجة لتقارب مصالح شيعة لبنان مع السياسة الخارجية الإيرانية. فقد ظهر علنًا بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢. يمكن أن ترجع أصول نشأته إلى عدّة ناشطين شيعة استاؤوا من برنامج عمل الإمام موسى الصدر (*) في الستينات. اعتبر محمد حسين فضل الله (*) المرشد الروحي للحزب. فبعد عمله النشيط في العراق، استقر فضل الله في النبعة، وهي ضاحية لبيروت وروّج لرؤيته الإسلامية عبر عصبة التآخي. أقنعته الثورة الإسلامية الإيرانية في عام ١٩٧٩ (*) بصحة مفهوم ولي الفقيه (*) كنموذج للنظام (*) السياسي، وبالتالي ضرورة تأسيس دولة إسلامية (*). إنّ الدعوة لإقامة نظام إسلامي في غياب الإمام الثاني عشر هي الميزة الرئيسية للفكر السياسي لآية الله الخميني (*). وهذه فكرة ثورية تشكّل ردّاً عمليًا على تقاعس الشيعة عن إقامة الحكم الإسلامي. في لبنان، عارض المدافعون عن ولاية الفقيه الهيمنة المسيحية على الحكومة.

أما الحدث الأكثر أهميةً في تاريخ الجماعات المتشددة الشيعية في لبنان فكان تأسيس لجنة الإنقاذ من قبل الرّئيس إلياس سركيس في عام ١٩٨٢ للتعامل مع نتائج الاحتلال الإسرائيلي. فكان لعضوية رئيس أمل، نبيه برّي، في تلك اللجنة سويّة مع بشير الجميل، الزعيم المسيحي المتشدد، صدىً قوي.

فانشق عن أمل الكثير من الشيعة الذين كانوا يدفعون في اتجاه إسلامي أكثر تشددًا. فحسين الموسوي (*)، وهو شخصية بارزة في حركة أمل في ذلك الوقت، اعترض على قبول بري العضوية في اللجنة ودعا إلى التحكيم الإيراني في المسألة. كان النزاع قد أحيل على السفير الإيراني في دمشق في ذلك الوقت، علي أكبر محتشمي (*)، الذي أصبح فيما بعد وزيرًا للداخلية وعضو مجلس الشورى (*) الإيراني، وحكم ضدّ اشتراك بري في اللجنة. لكن بري لم يلتزم بالقرار، و قرّر موسوي الاستقالة من أمل وتشكيل حركة أمل الإسلامية (*).

في إيران، هاجم الشيخ إبراهيم أمين السيد (*)، ممثل أمل، اللجنة. كانت تلك هي الفترة التي تأسست فيها منظمة حزب الله تحت إشراف ودعم الحرس الثوري الإيراني (*) المتمركز في البقاع. أعلنت المنظمة عن وجودها رسميًا في عام ١٩٩٤ عندما أصدرت بيانًا تحيي فيه ذكرى مذبحة صبرا وشاتيلا موقعًا بتوقيع الحزب.

إنّ دور العلامة محمد حسين فضل الله في تأسيس الحزب غير واضح. هناك رأي يقول إن فضل الله فضّل أن يكون لديه مسلمون أصوليون يعملون ضمن حركة أمل لكي يضمن الوصول إلى الجمهور الأوسع في الطائفة الشيعيّة. لكن زيادة المشاعر الموالية لإيران كانت تنمو في سرعة لا يمكن احتضانها ضمن حدود تحالف أمل مع سوريا. علاوة عن ذلك، فضّلت إيران أن يكون عندها منظمة موالية لها حتى يزداد تأثيرها بين الشيعة ولمحاربة أعدائها. أضاف وجود القوّات الإسرائيلية وجنود البحرية الأمريكيين في لبنان حافزاً آخر للتدخّل الإيراني المباشر في لبنان.

تؤكّد عقيدة حزب الله على الأصل القرآني لمصطلحاتها. تقريباً كلّ المصطلحات السياسية التي يستعملها الحزب في أدبياته السياسية مشتقةٌ من القرآن (*). صرّح أحد قادة الحزب بأنه لا بد أن تستند غالبية نشاطات وحركات المسلمين إلى الشعارات القرآنية. لكن هذا لا يعني بأنّ عقيدة وممارسات حزب الله هي بالضرورة قرآنية، مع أنّها تبرّر في ذلك الشكل.

إنّ عقيدة حزب الله تقوم أيضاً على الارتباط بقيادة العلماء الدينيين للمجتمع الإسلامي. إن مهمّة الاستشهاد بنصوص دينية في الإسلام لإثبات أن

الدين (*) يطالب المسلمين بالالتزام بقرارات وأوامر زعمائهم الدينيين ليس صعبًا. يحدّد الحزب الحق في تفسير (*) عقيدته بتعدد قليل من العلماء. فعلماء الإسلام هم أكثر أهلية بأن يؤدّوا واجب قيادة الأمة (*) نحو الإسلام.

علاوة على ذلك، إن قيادة الحزب، بموجب المذهب الشيعي، لا تترك تفسير (*) النصوص الدينية للمسلم العادي. فكلّ شيعي يجب أن يلتزم بصرامة الآراء الدينية لمرجع ما. هذه العملية الميكانيكية تسمى التقليد (*). يعتقد قادة الحزب بأنّ العلماء هم القادرون على إحياء الوعي الإسلامي (*) بالتوحيد. إن نموذج منظمة الحزب اللينينية كان مناسبًا لكلّ الجماعات السياسية في الوطن العربي التي فضّلت حكم الحزب الواحد والرؤية الأحادية. وفي حزب الله، تنبع السلطة من العلماء بقيادة العالم القائد ومن ثم نزولاً إلى الجماعة. إلا أن مركزية حزب الله هي أقل حدّة من، مثلاً، حزب الدعوة الإسلامية (*) في العراق. على أية حال، إلا أن أسلوب تنفيذ عمل ما يترك إلى مبادرة الناس، بشرط أن يتدخّل العالم متى كان الأمر ضروريًا. نموذجياً، يتتبّع حزب الله مركزيته إلى أسلوب قيادة النبي محمد. علاوة عن ذلك، تمنع مركزية حزب الله إزالة تركيب الحزب بضربة واحدة من النظام، وذلك عبر إيجاد تشكيلات تنظيمية مختلفة لتزويد الحزب بالمتانة ولتجنّب سيطرة النظام الذي يعمل الحزب تحته. يعتبر حزب الله الأمة كإطار للحزب. كما تحتوي عقيدة حزب الله أيضاً على تحليلات طبقية. من أسباب صعود الأصولية الإسلامية (*) في لبنان فشل اليسار اللبناني.

يلتزم حزب الله بمبدأ الجهاد (*) الأكبر والجهاد الأصغر. بينما يدلّ الجهاد الأصغر على النشاطات الحربية ضدّ أعداء الإسلام، فقد عرّف النبي الجهاد الأعظم كتلك الخدمة التي يقوم بها الفرد في خدمة الدين. يوسّع حزب الله فكرة الجهاد الأعظم ليتضمن كلّ الجهود التي يمارسها الفرد لإكمال واجبه كمؤمن.

في إيديولوجيا حزب الله يمكن أن تنجز العدالة والمساواة (**) من خلال الجهود الإنسانية والعملية الثورية. تمثّل عقيدتها تيارًا متشددًا وثوريًا من علم الكلام الشيعي (*). تعتقد مدرسة علم الكلام الشيعيّة المحافظة التقليدية بأنّ العدالة (*) والمساواة يمكن أن تنجزا فقط بعودة الإمام الثاني عشر. إن

مبدأ ولاية الفقيه يدعو إلى ثورة(*) سياسية لتأسيس النظام الإسلامي برئاسة نائب الإمام على الأرض، وهو منصب لم يتولّه أحد سوى آية الله الخميني (*) أولاً وآية الله خامنئي في الأوقات الأخيرة. كما تقدّم إيديولوجيا حزب الله تفريقًا جديداً أيضاً بين العلماء الثوريين وفقهاء السلاطين.

من الواضح أنّ التأثير الإيراني بين أعضاء وقادة الحزب يتأتى أولاً من الموقف الأخلاقي والسياسي للخميني في العالم الشيعي. فقد كان هو الرابط بين الطائفة الشيعيّة وسلالة النبي. أدّى موته إلى استقلال سياسي أكثر للحزب تجاه الحكومة الإيرانية، التي اعتبرتها القيادة السابقة للحزب معتدلة أكثر من اللازم.

سميت الهيئة القيادية ابتداء بمجلس الشورى الذي تحوّل فيما بعد إلى مكتب سياسي، وهو يتوصل إلى قراراته بالإجماع أو بالأغلبية. كما أن القيادة قد تقرّر أيضاً أن تحيل الأمور على الحكومة الإيرانية. كما تنقسم المسؤولية طبقاً لوظائف الحزب المعروفة. هناك سبع لجان: العقيدة، المالية، والشؤون السياسية، والإعلام، والشؤون العسكرية، والشؤون القضائية، والشؤون الإجتماعية. إنّ منظمة الحزب في لبنان أيضاً تقسّم جغرافياً إلى ثلاث مناطق: بيروت وضواحيها، والبقاع، والجنوب.

شعبية حزب الله حدثت بعد عام ١٩٨٤، إذ استفاد من موقف المواجهة ضد الوجود العسكري الأمريكي في لبنان والاحتلال الإسرائيلي في الجنوب. رسم الحزب الصورة المتشددة للحزب من خلال قصفه الثكنات البحرية الأمريكية في لبنان وحجزه الرهائن الأجانب. ابتعد عن الأضواء في البداية وركّز على التشكيل البطيء للخلايا السرية، لكن اختطاف طائرة تي. دبليو. أي. (TWA) في عام ١٩٨٥ ركّز الانتباه أكثر على الحزب مع أنّ الحزب أنكر أيّ علاقة له بهذا. هكذا أصبح الحزب ناشطًا بشكل واضح في الميدان السياسي والعسكري اللبناني. أعلن في بيانه العام في عام ١٩٨٥ الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) ونهاية الهيمنة المارونية ورفض الربط بين الحزب واللعبة السياسية اللبنانية التقليدية. أكّد فرديته الأيديولوجية أكثر ضمن سياق التفكير الإسلامي.

أثناء المعارك بين أمل وحزب الله في فترة (١٩٨٨-١٩٩٠)، أحرز

الحزب بعض النجاحات على كل من الجبهات السياسية والعسكرية. بينما فقدت أمل بعضاً من مصداقيتها، شدّد الحزب هجماته ضدّ إسرائيل (*) وحلفائها في جنوب لبنان. دخلت أمل الحكومة، بينما أكّد حزب الله على الحاجة لإسقاط النظام السياسي اللبناني وشدّد على ضرورة تأسيس النظام الإسلامي في لبنان. والأكثر أهميّةً من هذا، أثبت الحزب مهارات متطورة في إجراءاته التعبوية وحملاته الدعائية أكثر من أمل. يأخذ الحزب بجدية تلقين أعضائه إيديولوجيا الحزب ويقيم المحاضرات والحلقات الدراسية للأعضاء والمتعاطفين على حدّ سواء. ينشر عدداً كبيراً أيضاً من النشرات الدورية التي تستهدف الأطفال، والنساء، والشبّان الناشطين. استفاد حزب الله، كما تذكر التقارير، لسنوات من المساعدة المالية الكبيرة من إيران، مع عدم توفر معلومات دقيقة في هذا الموضوع.

أوجد الحزب خدمات اجتماعية عدة أيضاً للشيعة الفقراء في المناطق المختلفة في لبنان. وحاول تزويد الخدمات التي لا تقوم بها الحكومة اللبنانية في المناطق الشيعيّة بعد تفشّي الحرب الأهلية. يستعمل متكلمو الحزب خطبة صلاة الجمعة لنشر رسالة الحزب إلى القطاعات الكبيرة من السكان. كما استعمل الراديو ومحطة تلفزيون، المنار، للتأثير لزيادة أتباعه في لبنان. وبشكل ملحوظ، خرج الحزب عن الأسلوب الذي ميّز نجاحه العسكري ضدّ أمل.

شكلت نهاية الحرب الشيعية-الشيعية في عام ١٩٩١، بالإضافة إلى نزع سلاح المليشيات، تحدياً للحزب. كان لا بدّ للحزب من أن يعدّل في برنامجه بسبب تغيير الحكومة في إيران وصعود خط هاشمي رفسنجاني (*)، مما أدى إلى التقليل من التركيز على التأسيس الفوري للدولة الإسلامية في لبنان. علاوة عن ذلك، بدت حكومة رفسنجاني أكثر اهتماماً بالمحافظة على العلاقات الجيدة مع دمشق عوضاً عن تعجيل الأهداف الثورية الإسلامية في لبنان.

وبينما لم يترك الحزب المقاومة المسلّحة ونقل أغلب أسلحته إلى المناطق الآمنة في البقاع، بدت القيادة مستعدّةً لدخول معترك السياسة التقليدية. ومنذ ذلك الوقت، بدأ القادة عقد الاجتماعات بالفئات السياسية اللبنانية المختلفة، بما في ذلك أعداء الأمس، مثل الكتائبيين والشيوعيين. كما أنهم التقوا بممثلين عن الحكومة اللبنانية والجيش، مثل هذه اللقاءات لم تكن تتوقع حتى فترة قريبة.

بعد سنوات من التأجيل، أقام الحزب مؤتمره الوطني الثاني في أيار/مايو

١٩٩١ وحضره العديد من أعضائه والكوادر واستطاع خلاله انتخاب قيادة جديدة. واستبدل أمين عام الحزب، صبحي الطفيلي، بعباس الموسوي الذي استشهد بهجوم إسرائيلي في عام ١٩٩٢. انتخب حسن نصر الله (*) أميناً عاماً وإبراهيم أمين السيد نائب الأمين العام. كانت القيادة الجديدة مؤهلة لأن تعدّ الحزب جيداً للمرحلة الجديدة والصعبة لسياسة ما بعد المليشيات.

انتخابات ١٩٩٢ البرلمانية سمحت للحزب بالفوز بثمانية مقاعد، ومع النوّاب الأصوليين الآخرين، أصبحت الكتلة البرلمانية الإسلامية الكتلة الكبرى. بالنسبة إلى العلاقة بالدولة اللبنانية، اتخذ العديد من الخطوات الإيجابية وصادق الحزب على مشروعية (*) الدولة اللبنانية. أيضاً، شارك الحزب في انتخابات ١٩٩٦ و٢٠٠٠ البرلمانية وفاز ببضعة مقاعد قاد هذا الحزب مقاومة مسلحة في الجنوب اللبناني بدعم من الدولة اللبنانية أدت إلى تحرير الجنوب في ٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٠، ونجح في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ في إبرام عملية تبادل للأسرى مع الجانب الإسرائيلي بوساطة المانية، تم بواسطتها تحرير ٤٣٥أسيراً لبنانياً وفلسطينياً ومن جنسيات عربية أخرى. راجع أيضاً: السيد، إبراهيم أمين؛ عمّار، علي؛ برجاوي، محمد؛ فضل الله، محمد حسين؛ فنيش، محمد؛ الحركات الإسلامية في لبنان؛ حركة أمل الإسلامية؛ حزب الله في ليبيا؛ حزب الله في المملكة العربية السعودية؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ المنظمة الثورية الإسلامية لشبه الجزيرة العربية؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في لبنان؛ الخمينية؛ مرجع التقليد؛ نصر الله، السيد حسن؛ رعد، محمد؛ الصدر، موسى؛ طه، علي حسن؛ طليس، خضر علي؛ اختطاف طائرة تي. دبليو. أي. (TWA)؛ العنف؛ ياغي، محمد حسين.

حزب الله في ليبيا. هو حزب أصولي يلّفه الغموض. لا معلومات دقيقة متوفرة عنه.

حزب الله في المملكة العربية السعودية. تفيد بعض الاستنتاجات بأنّ حزب الله (*) في لبنان كان لديه فرع آخر يعرف بالجهاد الإسلامي الذي كان نشيطاً أيضاً في المحافظة الشرقية الشيعيّة للمملكة العربية السعودية في نهاية الثمانينات .راجع أيضاً: الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية.

حزب الله في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

حزب الأمة في الجزائر. هذه الجماعة الأصولية الجزائرية أسّست في عام ١٩٨٩. لم تشارك في انتخابات عام ١٩٩١. كما أن الجماعة لم تشترك إلا في القليل من النشاطات العامّة ولا يبدو أن لها قاعدة نشيطة قوية. أحد مؤسسيه وزعيمه، يوسف بن خدة، كان مديرًا لمؤسسة حكومية. إنّ الجماعة ناقدة للاشتراكية وتدعو للعودة إلى الأصالة الثقافية (*) من خلال تبنّي القيم الإسلامية. تعتقد الجماعة بأنّ الإسلام والحداثة (**) يتوافقان من خلال تطوير الشورى (*).

حزب الأمة في مصر. أسّسه أحمد الصباحي قبل فترة قليلة من انتخابات ١٩٨٤ المصرية البرلمانية. كان يعتقد في ذلك الوقت بأنّه أراد تشكيل حزب يسمح لمرشّحي الإخوان المسلمين المصريين (*) للترشح باسمه. تحالف الإخوان المفاجئ مع حزب الوفد جعل حزب الأمة غير ضروري للإخوان مما أدى بالصباحي لشنّ هجمات دورية على الإخوان. بينما الحزب الآن غير فعّال، إلا أنه يبقى قائماً، ويدعو إلى تطبيق الشريعة (*) والتحرر السياسي.

حزب الأمة في موريتانيا. أسّس هذا الحزب في عام ١٩٩١ وبرئاسة يحيى ولد سيدي. ويرتبط بعلاقات جيدة مع الإخوان المسلمين (*) في موريتانيا. توجّهاته السياسية، مثل الإخوان المسلمين، تؤكّد على الحاجة إلى برنامج للأسلمة (*) وتطبيق الشريعة (*) والتأكيد على الهوية العربية والإسلامية.

حزب التجمع اليمني للإصلاح. هذا الحزب، الذي هو برئاسة الشيخ عبد الله الأحمر (*)، وهو رئيس لعدة عشائر كبيرة، كان قادراً في ثلاث سنوات، من ١٩٩٠ إلى ١٩٩٣، على اختراق النظام الرسمي، وأصبح الأحمر الناطق باسم البرلمان. أسّس هذا الحزب في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠ من عضوية تنظيم الإخوان المسلمين (*) والذي كان قد أسّس في أوائل الستّينات من القرن الماضي والذي لعب دوراً مهماً لثلاثة عقود في اليمن الشمالية. أصبح الإصلاح ثاني أقوى حزب في اليمن بعد انتخابات ١٩٩٣. كما جعلت مجموعات مؤلفة من رؤساء العشائر والتجار، الحزب قويّا جداً. على أية حال، لم تشارك قيادة الإخوان المسلمين بالكامل في قيادة الحزب وما زال هناك

عدم ارتياح في العلاقة بين قيادات الإصلاح والإخوان. ورغم ذلك، فإن نائب رئيس الإصلاح هو المرشد العام للإخوان، الشيخ ياسين عبد العزيز؛ كما أن مرشد الإخوان العام السابق، عبد المجيد الزنداني (*) هو رئيس مجلس الشورى بالإصلاح.

قرّرت قيادة الإصلاح المشاركة في العملية السياسية في اليمن وكانت ناقدة للأفعال العنيفة في عام ١٩٩٢ التي ارتكبها الأصوليون المتشددون مثل السلفيين والجهاد. تصف الجماعات الثورية كلاً من الإخوان والإصلاح ككفرة بسبب اشتراكهم في الانتخابات الديموقراطية. رفض الزنداني التقسيم المتشدد بأن الناس ينتمون فقط إما إلى حزب الله أو حزب الشيطان (**). إنّ الحزب نشيط جداً في الشؤون التربوية والدينية بالإضافة إلى الحياة السياسية .راجع أيضاً التجمع اليمني للإصلاح؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد.

حزب التحرير الإسلامي. كانت حركة الإخوان المسلمين (*) مسيطرة بالكامل على المشهد السياسي والفكري في الأردن، والضفتين الشرقية والغربية. شعر البعثيون والشيوعيون بأنّهم ما كان لهم وجود في الأردن بسبب تدخّل الإخوان المسلمين في السياسة، حيث أصبح عضوان منهم رؤساء للوزارة و٧٤ عضواً وزراء. عندما بدأ حزب التحرير الإسلامي بنشر دعوته، حاولت حركة الإخوان دون جدوى جذب الشيخ تقي الدين النبهاني (*).

أسّست جماعة من رجال الدين حزب التحرير الإسلامي في القدس بعد أن انشقوا عن الإخوان. هذا الانشقاق حدث مبكراً في عام ١٩٥٢ بقيادة الشيخ تقي الدين النبهاني، أحد أتباع الحاج أمين الحسيني. بينما كان النبهاني يدرس في مدرسة ثانوية، انضم إليه ثلاثة من زملائه: المشايخ أسعد ورجب البيوضي التميمي وعبد القديم زلوم ـــ الذي أصبح زعيم حزب التحرير بعد موت النبهاني. اجتمعت الجماعة كثيراً في القدس والخليل لتبادل وجهات النظر وتجنيد الأعضاء الجدّد. في البداية، كان التأكيد على المناقشات الدينية؛ على أية حال، بحلول نهاية عام ١٩٥٢، بدأت الجماعة باتخاذ شكل حزب سياسي. نجم الانشقاق عن الإخوان بسبب صلات النبهاني مع الحاج أمين الحسيني، وهو شخصية فلسطينية قومية معادية للهاشميين بقسوة، ونقد النبهاني الإخوان بسبب موقعهم الموالي للهاشميين. كما انتقد النبهاني أيضاً الإخوان المسلمين بسبب تقديمهم صورة غير أصيلة عن الإسلام (*).

في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٢، قدّم خمسة من أعضاء الجماعة - تقي الدين النبهاني، ويوسف حمدان، ومنير شقير، وعادل النابلسي وغانم عبده - لوزارة الداخلية الأردنية طلباً رسمياً لتشكيل حزب سياسي. هذا الطلب، درس ورفض من قبل سعيد المفتي شخصياً، الذي كان وزيراً للداخلية ونائباً لرئيس الوزراء في ذلك الوقت. أعلمت الجماعة بقرار الوزير من خلال مكتب رئيس بلدية القدس في آذار/مارس ١٩٥٣. أخبرت الجماعة رئيس بلدية القدس عن نيتها في تأسيس جمعية بدلاً من الحزب السياسي، اعتقلت السلطات رغم ذلك أعضاء الجماعة في٢ آذار/مارس، ١٩٥٣؛ وأطلق سراحهم بعد أسبوعين ووضعوا تحت الإقامة الإجبارية. أثناء سنته الأولى، ركّز الحزب نشاطاته في القدس، والخليل، ونابلس، ومخيّمات اللاجئين حول أريحا حيث أشار الناس إليهم باسم النبهانيين.

أما الوسائل الأخرى المستعملة من قبل الحزب لنشر دعوته فكانت من خلال الخطب التي ألقيت في المساجد. وبشكل تدريجي أصبح متكلمو الحزب أقل حرجًا فيما يتعلق بالطبيعة السياسية لخطاباتهم، وهذه الخطابات أصبحت إحدى الأسلحة الأكثر فاعلية للحزب، إلا أن السلطات نظرت إليها بقلق. بدأ الحزب بتحريض الجماهير علناً ضدّ النظام، وردّ النظام مباشرة وعملياً. فشرّعت الحكومة قانوناً يتعلق بالوعظ والتوجيه في أواخر عام ١٩٥٤، فقامت بربط الخطابات في المساجد بالحاجة للحصول على ترخيص مكتوب من كبير القضاة أو ممثله. وأصبح هذا القانون ساري المفعول ابتداء من كانون الثاني/ يناير ١٩٥٥. ومن نتائجه أن القانون أنهى الخطابات السياسية العامّة وحرم الحزب من الميزة التي تمتّع بها على منافسيه السياسيين. كان لا بدّ أن يعتمد الحزب بعدها على الدوائر أو الخلايا من أجل زيادة انتشار دعوته وبكسب مجنّدين جدّد، إلا أن هذه الدوائر لم تلق نجاحاً في نيل هذه الأهداف، مما أدّى إلى هبوط شعبية الحزب في السنوات التالية. شارك حزب التحرير في الانتخابات العامة في الأردن مثل أيّ حزب سياسي آخر في الضفة الغربية. لم يربح الشيخ تقي الدين النبهاني في عام ١٩٥١ فخسر أمام مرشّح البعث عبد الله نعوس.

في عام ١٩٥٦، دخل أعضاء الحزب في الانتخابات كمستقلين. كان المرشّحون يوسف حمدان (القدس)، عبد القديم زلوم (الخليل)، أسعد بيوض التميمي (الخليل)، عبد الغفّار الخطيب (الخليل)، أحمد دعور (طولكرم)،

ومحمد موسى عبد الهادي (جنين). ربح أحمد دعور فقط في الانتخابات لتعاونه مع الإخوان. لعب بعدها الشيخ دعور دوراً فعّالاً في المعارضة البرلمانية.

وفي انتخابات عام ١٩٥٦، ناضل حزب التحرير من أجل الفوز بمقاعد القدس، والخليل، وجنين، وطولكرم، إلا أن الدعور انتخب ثانيةً، وهو المرشّح الوحيد للحزب الذي نجح. أبقى الدعور سياسته قائمة على المعارضة الصارمة، ولذلك، طرد من البرلمان في عام ١٩٥٨ واتهم بقيامه بنشاطات ضدّ النظام. حكم بالسجن لمدّة سنتين. لم يشترك الحزب في الانتخابات التالية، كما أن تأثيره في المدن الغربية مثل رام الله وبيت لحم، حيث أغلبية المواطنين من الديانة المسيحية، كان ضئيلاً، لم يمكنه من التنافس مع الأحزاب اليسارية والقومية العلمانية في القدس ونابلس.

على أية حال، كان لحزب التحرير تأثير أكثر بكثير في المناطق المحافظة للضفة الغربية، خصوصاً الخليل في الجنوب ومنطقة جنين وطولكرم في الشمال. حاول الحزب تأسيس نفسه من خلال الطلاب، إذ ان العديد من أعضاء الحزب كانوا معلمين. ورغم ذلك، في منتصف عام١٩٥٥، كان ممنوعاً منعاً باتاً على المعلمين مناقشة أيّ قضية سياسية. ولذلك، ومن عام ١٩٥٦ أصبحت نشاطات الحزب بين الطلاب سرّاً، و نظّم الطلاب في دوائر من خمسة أفراد، يتلقى رئيس الجماعة الأوامر من مرشد في الحزب.

وكان لمحاولة الحزب تجنيد أعضاء القوّات المسلّحة والشرطة الأهمية الخاصّة. فالرسائل المباشرة أرسلت إلى ضبّاط الجيش، وفي منتصف الخمسينات، عينّ وكيل خاصّ للاتصال بأعضاء الجيش. وبسبب حسّاسية أيّ عمل سياسي في الجيش، استبدل الحزب دوائره بإعطاء التعليمات الفردية. مثل هذه الأعمال لاقت نجاحاً نسبياً، إلا أنها كانت أكثر فعّالية بين أعضاء الحرس الوطني.

تنافس حزب التحرير مع الأحزاب الأخرى في الضفة الغربية من أجل الحصول على ولاء السكان المسلمين، إذ أن منافسيهم الرئيسيين كانوا الإخوان المسلمين. نتيجة لهذا، شنّ الحزب هجومه الأعنف ضدّ الإخوان بوصفهم أتباع الملك واتهمهم بتزويده صورة خاطئة عن الإسلام. مع هذا، حاول الحزب أحياناً أن يشكّل تحالفاً مع الإخوان المسلمين بسبب التزامهم المشترك

بالإسلام السياسي. وكان هناك عدّة محاولات فاشلة للتعاون بين الطرفين في فترة ١٩٥٣-١٩٥٥. وقد حاول المرشد العام للإخوان المسلمين المصريين، حسن الهضيبي (*)، إقناع قيادة حزب التحرير أن لا تقسّم الموقع الإسلامي، لكن حزب التحرير رفض التعاون.

قد تفسّر الاختلافات الفكرية الأساسية في فشل أيّ تعاون بين الإخوان وحزب التحرير، بالإضافة إلى أسباب تنظيمية. أحد الأسباب التي كانت خلف انهيار المفاوضات في عام ١٩٥٣ كان إصرار الإخوان على إبقاء التحالف سرياً؛ إلا أن حزب التحرير الذي كان يبحث عن الشرعية (*) شعر بأنّ مثل هذا التحالف يمكن أن يشرعن وجوده. استمرت مفاوضات الوحدة حتى بداية عام ١٩٥٥ ووصلت إلى مرحلةً متقدّمةً، رغم ذلك لم يتمكن الحزب في الأردن من أن يتحمل مسؤولية هذا القرار الرئيسي فأحاله على القيادة المركزية في سوريا، حيث استقر الشيخ تقي الدين النبهاني. على أية حال، لم تتحقّق الوحدة لأن حزب التحرير لم يرد فقدان هويته المميّزة.

قام حزب التحرير بعدّة محاولات للتنظيم سرّاً لتجنّب مراقبة السلطة. وأصبح واضحاً أن يوسف حمدان أخطأ في اعتقاده بأنّ الحزب يحتاج لثلاثة شهور لكي يكون جاهزًا لإزاحة النظام. نتيجة لهذا، بذلت جهود كبيرة لزيادة أتباع الحزب، خصوصاً في الريف. وفي عام١٩٥٤، دخل الشيخ أحمد دعور في الانتخاب إلى البرلمان، فكانت عضويته في البرلمان افتخاراً بثقة الحزب بنفسه. أعان الحزب حينها عن وجهات نظره بشكل علني، خصوصاً في المساجد وأثناء شهر رمضان. كانت القدس وطولكرم والخليل مراكز نشاطات الحزب.

في العقد التالي، ١٩٥٥-١٩٦٥، هبطت نشاطات الحزب لعدّة أسباب، أهمها الاختلافات الداخلية، مثل انتقال الشيخ تقي الدين إلى بيروت وخلافه مع عدّد من أعضاء حزبه في الضفة الغربية. وطردت السلطات عدداً من الأعضاء البارزين في منتصف عام ١٩٥٦ مما أوقف نشاطات الحزب بشكل مؤقت في القدس.

كان المنطق وراء عدم شرعنة الحزب، كما أعلنت وزارة الداخلية الأردنية، يتعلق ببرنامج الحزب المقترح، وليس بعضويته. فالحزب دعا إلى

التطبيق الشامل للإسلام في الأردن، بما في ذلك دولة ديموقراطية(*) إسلامية ودعا لإحياء الحضارة العربية الإسلامية (*) ورفض العقائد الأجنبية.

على خلاف الإخوان المسلمين، تحمّل حزب التحرير غضب النظام منذ بدايته لأنه دعا لاستبدال النظام الهاشمي بحكومة مؤسسة دينياً كخطوة أولى نحو الوحدة العالمية المؤيدة للدعوة الإسلامية ولانتقاده موقع النظام المؤيّد للغرب. وقد أخبر في طلب الترخيص بأنّ مبادئ برنامجهم المقترح ما كانت تتناقض فقط مع روح الدستور الأردني، بل مع مواده أيضاً. فمن الواضح، على سبيل المثال، أن البرنامج المقترح لم يقبل مبدأ الحكم الوراثي كما هو منصوص عليه في الدستور الأردني، وبدلاً من ذلك، دعا إلى انتخاب الحاكم. كما شجب البرنامج القومية أيضاً، واستبدلها بالإسلام. ولذلك، فإن فرض البرنامج هو تحد لشرعية النظام الأردني يهدف إلى تشجيع الانقسامات بين المواطنين.

وهكذا، فإنه لم يسمح للحزب بالتسجيل قانونياً، كما منعت منشوراته، **الراية والصريح**، في عام ١٩٥٤. على الرغم من هذه المضايقات، ظل الحزب قادرًا على العمل بسرية ونشر وجهات نظره في خطب الجمعة وفي منشورات سرية. شارك الحزب في الانتخابات التشريعية لعام ١٩٥٤ وفاز بثمانية مقاعد في عام ١٩٥٦ بسبب الدعم الرئيسي من بلدات الضفة الغربية المحافظة مثل الخليل، وجنين، وطولكرم. بقيادة عطا أبو راشتا، ثم ظهر الحزب أخيراً بشكل علني أثناء الفترة الليبرالية عام ١٩٨٩.

في الممارسة، تميز تنظيم حزب التحرير «بالدوائر». تتّخذ القيادة المحليّة القرارات المتعلقة بالقضايا الحيوية، مثل الموضوعات الّتي ستناقش وأسلوب المناقشة، و ويوجّه قادة الدوائر المختلفة كيفية إدارة دوائرهم. تتألف كلّ دائرة من خمسة إلى ١٠ أعضاء، مع وجود دوائر من فرد واحد خصصت أيضاً لضبّاط الجيش ورجال الدولة لدواع أمنية. لم ينضمّ الأعضاء الجدّد إلى الدوائر إلا بعدما عبروا فترة تجربة، تتراوح عادة ما بين الشهر والسنة. أثناء هذه الفترة، يتعرّف القادمون الجدد على أهداف وأفكار الحزب، ولا يؤدّون يمين العضوية أو ينضمّون إلى دائرة ما إلا بعد أن يتعرفوا على عقيدة الحزب.

دعا الحزب لتحرير (*) فلسطين المحتلّة من خلال العمل السري، ونظر

إلى جهاده على أنه جزء من ثورة (*) إسلامية. وكمنظمة أصولية، عارضتها بشدّة الحركات العربية العلمانية. كان الحزب معادياً للغرب بشدّة أيضاً لأنه أدرك أن الغرب (*) يعارض أساساً الإسلام .راجع أيضاً: التطرف؛ حزب التحرير الإسلامي في ليبيا؛ حزب التحرير الإسلامي في تونس؛ جماعة الفنية العسكرية؛ خياط، عبد العزيز؛ النبهاني، تقي الدين؛ شفيق، منير؛ سرية، صالح.

حزب التحرير الإسلامي في تونس. ترجع أصول هذه المنظمة الإسلامية السرية إلى الزعيم الفلسطينيّ، تقي الدين النبهاني (*) وحزبه، حزب التحرير الإسلامي (*)، الذي تشمل أهدافه إقامة الخلافة (*).اعتقل بعض أعضائه وحولوا إلى المحاكمة في عامي ١٩٨٣ و١٩٨٥ بسبب الانضمام إلى منظمة غير شرعية. عدد من أولئك الأعضاء كانوا ضبّاطاً عسكريين.

حزب التحرير الإسلامي في ليبيا. هذا الحزب فرع لحزب التحرير الإسلامي الأردني (*). وهو المنظمة السرية الأصولية السياسية الإسلامية الأقوى في ليبيا. في عام ١٩٨٤، شنق الرئيس معمر القذافي علناً القادة الطلبة الذين انتموا إلى الحزب في الحرم الجامعي لجامعة الفاتح.

حزب التحرير في تركيا. هذا الحزب السرّي جداً هو واحد من أقدم الجماعات الأصولية الثورية في تركيا.

حزب جبهة العمل الإسلامي. هذا الحزب الأردني أسّس في عام ١٩٩٢ كالجناح السياسي للإخوان المسلمين (*). أمينه العام الأول كان إسحاق أحمد الفرحان (*). ويشبه برنامجه السياسي برنامج الإخوان المسلمين: الدعوة إلى تطبيق المبادئ الإسلامية، واحترام مبادئ الديموقراطية، والتعددية، وحقوق إنسان (*)، وإيجاد اقتصاد وطني مستند إلى مبادئ إسلامية من العدالة الاجتماعية (*). لم ينشر الحزب أي صحيفة، لكن وجهات نظره ظهرت في صحيفة **الرباط** الإخوانية. دخلت الجبهة في انتخابات عام ١٩٩٣، وفاز بـ ١٦ مقعدًا، أي حوالى ثلث المقاعد.

لخص الأمين العام أهداف الحزب: الالتزام بالتعاليم الأساسية للإسلام (*)، والدستور (*) والقانون، والحلف الوطني والتنافس الديموقراطي في

الميدان السياسي. أعلن نائب الأمين العام، رئيف نجم، بأنّ الحزب يعمل على إدخال الشريعة (*) في الدستور الأردني وبأنّ هدف الحزب الإستراتيجي العامّ كان تحرير فلسطين من خلال الجهاد (*) لأن النزاع مع إسرائيل (*) هو حرب بقاء. يؤيّد حزب العمل الإسلامي مبدأ حقوق النساء ضمن إطار الإسلام، ويتقبل النساء أيضاً كأعضاء، ولذا، استهدف إنشاء قيادة نسائية. راجع أيضاً: عاكور، عبد الرحيم؛ العكايلة، عبد الله، عربيات، عبد اللطيف سليمان؛ عويضة، محمد؛ الأزايدة، أحمد؛ ظواهرة، عبد الباري عبد الكريم؛ الذنيبات، عبد المجيد؛ الفرحان، إسحاق أحمد؛ كفوين، أحمد؛ الكساسبة، أحمد؛ خليفة، ماجد؛ خطّاب، ذيب عبد الله؛ الكيلاني، إبراهيم؛ منصور، حمزة عباس؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ النيتشة، حافظ؛ أبو راغب، زهير شريف؛ الرياطي، بدر؛ سعيد؛ شاكر، قنديل؛ التل، حسن.

الحزب الجمهوري. هو بقيادة الشيخ صادق الأحمر، ابن الشيخ عبد الله الأحمر. الحزب الجمهوري كان عضو جماعة أخرى معروفة بالأحزاب الموقعة على الإعلان، وهو مكوّن من الأحزاب التي وقّعت إعلاناً لمحاولة وضع حدود للنقاش المدني على مستقبل الجمهورية الجديدة لليمن. فتلك الأحزاب ألزمت نفسها بالامتناع عن اتخاذ المواقع المتطرّفة في محاولة لكسب الإحسان أو لكسب الأصوات من الفئات الساخطة، ولتركيز جهودها على إقامة نظام ديمقراطي (*) .راجع أيضاً: حزب الحق في اليمن.

الحزب الجمهوري الإسلامي. منذ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*)، أصبحت إيران دولة إسلامية (*) وحكمها الحزب الجمهوري الإسلامي. أسّس الحزب في عام ١٩٧٩ ، بعد أسبوع من الثورة وكان بقيادة آية الله بهشتي، وهاشمي رفسنجاني، الرئيس السابق لإيران، وآية الله علي خامنئي، الزعيم الروحي الحالي لإيران (**). كما أن مؤيديه مسيطرون على السلطات التنفيذية والتشريعية وكذلك السلطات القضائية. ويتشكل الحزب من أتباع آية الله الخميني (*) الذي شكّلت توجيهاته الأيديولوجية عقيدة الحزب. منذ عام ١٩٨١ ، اخترق الحزب كل المؤسسات الرسمية. بعد موت بهشتي، سيطر رفسنجاني وخامنئي على القيادة.

إن مبدأ ولاية الفقيه (*) تشكّل الدعامة الأيديولوجية للحزب. على أية حال، هناك العديد من الميول المختلفة ضمن الحزب من ناحية السياسات الاجتماعية والتربوية. كان تنظيم الحزب فضفاضًا حتى عام ١٩٨١ عندما شكّلت لجنة من خمسة أعضاء. من الجدير ذكره أن الإمام الخميني بقي بعيداً عن الإدارة اليومية للحزب.

حشّد الحزب المؤيدين بشكل رئيسي في الاجتماعات العلنية التي نظّمها آية الله منتظري (*) أيام الجمعة في جامعة طهران. اشتملت قاعدة الحزب الاجتماعية على مجموعات دينية مثل البرجوازية الكبيرة والصغيرة. شكّل العمّال الحكوميون حوالى ١٥ من مليون القوّة الانتخابية للحزب. كما أسس الحزب مؤسسات موازية لمؤسسات الحكومة مثل حزب الله والحرس الثوري (*) وآخرين. فحزب الله، على سبيل المثال، ليس حزباً سياسياً بالمعنى العادي. إذ أنه يتكوّن من مجموعات من الناس المرتبطين بقيادة رجال الدين والمشرفين على الحياة الأخلاقية والسياسية في إيران. على أية حال، حل الحزب في عام ١٩٨٧ بسبب معارضة رجال الدين الكبار له والخوف من قوّته .راجع أيضاً: بهشتي، محمد؛ منظمة الحجتية؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ منتظري، حسين؛ حزب الشعب الجمهوري الإسلامي؛ رفسنجاني، علي أكبر.

حزب الحق الإسلامي. أسّس في أيلول/ سبتمبر لعام ١٩٩٠، والناطق باسمه المحامي جمال المولاواني. لا يعتبر حزب الحق الإسلامي نفسه في منافسة مع الأحزاب الإسلامية الأخرى (*). على أية حال، تتشكل مرجعيته الأيديولوجية الرئيسية في الدعم الكامل للوحدة الشاملة للأمة الإسلامية والعربية. يشرّع حزب الحق الإسلامي كل الوسائل السلمية والعنيفة لإنجاز هذه الوحدة.

حزب الحق في اليمن. هذا الحزب أسّسه أحمد الشامي وجماعة العلماء والقضاة الدينيين بعد توحيد اليمن في عام ١٩٩٠. يعتبر حزب الحق حزبًا يستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية (*) وتحقيق العدالة (*)، والوحدة الإسلامية، والإحياء الإسلامي، واحترام السلطات الدينية. على أية حال، يعارض حزب الحق الإخوان المسلمين في اليمن (*)، خاصة أنه يعتبر أن

الدستور اليمني (*) يتوافق مع الإسلام (*) بينما يعتبره الإخوان المسلمون غير إسلامي. علاوة عن ذلك، يؤمن حزب الحق بالدور المهم لعلماء الدين الذين يجب أن تعطى الكلمة الأخيرة لهم في الحكم على كلّ الأمور. أثناء انتخابات عام ١٩٩٣، فاز الحزب بمقعدين في البرلمان.

حزب الدعوة الإسلامية. راجع: الدعوة الإسلامية.

حزب الدفاع عن الإسلام. هذا الحزب أسّس في اسطنبول في تموز/يوليو ١٩٤٦. يهدف إلى مساندة النشاطات الإسلامية. وبسبب دمجه الدين (*) بالسياسة، فقد خرق القوانين التركية، فحلته السلطات التركية في أيلول/سبتمبر ١٩٤٦، أي بعد أقل من شهرين على تأسيسه.

الحزب الديموقراطي الإسلامي. كان شفيق رفعت أتيلهان كاتبًا معاديًا للساميّة وقد أسّس حزب المحافظين التركي في ١٩٤٧، ثم أسّس الحزب الديموقراطي في اسطنبول، في آب/أغسطس ١٩٥١. زوهتو بيلمر، وهو طبيب وأحد مؤسسي حزب الأرض والعقارات والاقتصاد الحرّ في عام ١٩٤٩، انتمى إلى الحزب. ادعى الحزب أن لديه ٢٠٠٠ عضو، نظّموا في ١٥٠ فرعاً في ١٠ محافظات. كان الحزب تقليديًا ومقدرًا لماضي الإسلام في تركيا (*) ورافضًا بشدة على حد سواء كل المجموعات السرية كالشيوعيين والماسونيين. ومع أنّه أدعى أنه يتحدث باسم حرية الضمير وتقدّم تركيا، إلا انه حوكم في عام ١٩٥٢ لإثارة المشاكل بين الفئات الاجتماعية، ويبدو أن نشاطه قد توقّف بعد ذلك الوقت.

حزب الرفاه. أسّس في عام ١٩٨٣ برئاسة علي تركمان، وهو محام. عندما رفض مجلس الأمن القومي تعيينه، خلفه أحمد تكدال، وهو رجلً أعمال ومسؤول ديني سابق. في عام ١٩٨٧، وبعد رفع الحظر عن القادة السياسيين لمرحلة ما قبل عام ١٩٨٠ أصبح نجم الدين أرباكان (*)، الرئيس السابق لحزب السلامة الوطني (*)، رئيس الحزب.

جاء ترتيب الحزب السادس في الانتخابات المحليّة عام ١٩٨٤، أي بـ ٤٨ بالمئة من الأصوات، إلا أن هذه النتيجة تحسّنت في انتخابات ١٩٨٧ البرلمانية، عندما حصل على ٧١٦ بالمئة، لكن دون مقاعد (بسبب وجوب حصول الحزب على الـ١٠ بالمئة على الأقل). دخل انتخابات عام ١٩٩١ في

قائمة مشتركة مع حزب العمل القومي، فحصل على ٤٣ مقعداً. أما إيديولوجية الحزب فهي قريبة من حزب السلامة، لكنّها أكثر حذرًا ومغلقة في شعارات الكمالية (فيما عدا مجال العلمانية). هناك تأكيد قوي على ضرورة التطوير في جوّ من حرية الفكر وزيادة الازدهار.

وحزب الرفاه هو الحزب الأصولي التركي الأكثر أهميةً والذي حصل في انتخابات ١٩٩٦ على ١٥٨ مقعدًا من أصل ٥٥٠، مما جعله أقوى الأحزاب وسمح لزعيمه، نجم الدين أرباكان، أن يصبح رئيساً للوزراء عبر تشكيله ائتلافاً مع حزب الطريق القويم. في شباط/فبراير ١٩٩٧، أخرج الجيش أرباكان وحزبه خارج الحكومة. ثمّ في كانون الثاني/يناير ١٩٩٨، حلّت المحكمة الدستورية الحزب. وتم تعليق الحقّوق السياسية والعضوية البرلمانية لأرباكان، وشوكت قازان (*)، وأحمد تكدال وثلاثة أعضاء آخرين من حزبه في البرلمان التركي لخمس سنوات. إلا أنه تم أخذ بعض الإجراءات لإطلاق حزب إسلامي جديد هو: حزب الفضيلة. تم ترشيح بضعة أسماء لرئاسة الحزب الجديد. تتضمّن هذه الأسماء الطيّب رجب آردوغان، رئيس بلدية اسطنبول، ومليح كوتشك، رئيس بلدية أنقرة، وعبد الله غيل، وهو الشخص المسؤول عن العلاقات الخارجية في الحزب، وبولاند أجاويد، عضو البرلمان، وزير سابق للطاقة، ووراجعي توكان، والذي يحوز على احترام كلّ الأحزاب.

وتعتبر تجربة الرفاه البرلمانية إحدى أهم محاولات التيار الأصولي المعتدل للتوفيق بين حركات إسلامية حديثة والديموقراطية (*) والانتخابات .راجع أيضاً: أرباكان، نجم الدين؛ حزب النظام الوطني؛ حزب السلامة الوطني؛ النقشبندية؛ قازان، شوكت؛ رسائل النور.

حزب السلامة الوطني. هذا الحزب الإسلامي التركي كان نتيجة إعادة هيكلة حزب النظام الوطني (*) الذي حلّ عام ١٩٧١. أسّس حزب السلامة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٢، من قبل ١٩ شخصًا، ارتبط أغلبهم بحزب النظام الوطني. ومؤسسه، نجم الدين أرباكان (*)، الذي بقى منزويًا لفترة ما. بحلول ١٩٧٣، كان للحزب فروع في جميع أنحاء البلاد. وكان هذا الحزب التشكيل الجديد الذي وظفه نجم الدين أرباكان (*) لتعبئة الحركة

الإسلامية في تركيا. بعد حلّ حزب النظام الوطني من قبل المحكمة الدستورية، بسبب نشاطاته العدائية للعلمانية، أسّس أرباكان هذا الحزب. ساعد سليمان عارف، الأمين العام السابق لحزب النظام الوطني، أرباكان في إعادة تنظيم الحزب في ٦٧ منطقة.

استمد حزب السلامة الوطني قوّته أثناء فترة (١٩٧٢-١٩٨٠) من عطف الرأي العامّ الإسلامي فتطوّر أكثر بعد عام ١٩٧٩. كما تبنت صحيفته، **تالي كارته**، شعار إقامة الدولة الإسلامية وعملية انتقاد العلمانية في تركيا والدعوة إلى العودة إلى الشريعة (**). علاوة على ذلك، عارض الحزب الوجود العسكري الأمريكي في تركيا، الذي اعتبره موجهًا ضدّ الدول الشرق أوسطية. وشدّد الحزب بأنّ انتشار المبادئ الإسلامية لا ينبغي أن يكون بالقوة بل من خلال خلق بيئة منفتحة للمسلم تسمح له بالعودة إلى الإسلام (*).

في تشكيلة الحياة السياسية لتركيا، وقف الحزب في المنتصف بين الليبراليين واليساريين. ومن إنجازات الحزب التي كان فخورًا بها هو قدرته في عام ١٩٨٠، وبالتعاون مع حزب الشعب، على أن تكون عنده القوة الكافية لسحب الثقة من وزير الخارجية، خير الدين آركمان، لميوله الصهيونية.

عبئت مصادر حزب السلامة كلها في الحملة للانتخابات العامة من ١٩٧٣. سافر زعماء الحزب على نحو واسع وتكلّموا بجدّية. وربح الحزب ١١٨ بالمئة من أصوات الجمعية الوطنية الكبيرة، ٤٨ من ٤٥٠ مقعداً و١٢ بالمئة من أصوات مجلس الشيوخ، ثلاثة من المقاعد من أصل ٥٢. وهكذا، جاء الحزب في المرتبة الثالثة بعد الحزب الجمهوري وحزب العدالة.

دخل الحزب في الوزارة وركّز على السياسات التربوية والاقتصادية، كلّ هذا باسم الأخلاق والقيم الإسلامية. ناضل لترويج التعليم الديني، ولإنفاق الأموال للأغراض الدينية، ولمنع الكحول، ولمعارضة انضمام تركيا للمجموعة الاقتصادية الأوروبية، وفضّل إنشاء سوق مشتركة للدول الإسلامية. حل النظام العسكري الحزب في عام ١٩٨١.

إنّ عقيدة حزب السلامة هي ضد الكمالية وتقوم على إزالة العلمانية وتأسيس الدولة الإسلامية في تركيا. كما أن تدينها يختلط بقوة مع المشاعر القوية من أجل ربط القومية التركية بالإسلام. علاوة على ذلك، استندت

عقيدة الحزب إلى برنامج اقتصادي متطوّر جداً. يهدف البرنامج إلى التوصل إلى سعادة الأمة (*) وأمنها عن طريق التقدّم الأخلاقي والمادي. افترض الحزب أن التقدّم الأخلاقي يحتاج لمجتمع صالح: أي المجتمع القائم على الإسلام الموجود في التراث التركي المجيد. لذا، يتطلّب التقدّم المادي تطويراً عامّاً، وعملية تصنيع سريعة، وتقدماً اقتصادياً اجتماعياً متوازناً. على سبيل المثال، جادل الحزب بأنّ التصنيع المطلوب في تركيا بشدّة لا ينبغي أن يكون على حساب الرجل البسيط. لذا، جمع الحزب ما بين الأخلاق والدين (*) مع التصنيع مما شكّل صورة الحزب الأيديولوجية وتميزه عن الأحزاب (*) الأخرى المستندة إلى الدين. يعود كل هذا إلى شخصية قيادة الحزب.

يؤكّد برنامج الحزب على النقاط التالية: الحاجة إلى مجتمع مستقيم وللعلمانية كضمان للحرية (*) والاعتقاد والوعي (*) ورادع للنزاعات الداخلية وعدم استعمال العلمانية لقمع معتقدات دينية معيّنة. إن حرية الاعتقاد هي جزء من حرية الفكر. على أية حال، بعد نجاحه في انتخابات عام ١٩٧٣، أظهر الحزب تغييرات أساسية تتعلّق بوجهة نظره من الحريات.

إن القيادة، خصوصاً أرباكان، وبضعة من طلابه السابقين في الجامعة التقنية في اسطنبول، وعدد من المسلمين التقليديين، كرست نفسها لاستعمال المناهج الحديثة في التنظيم والدعاية السياسية. كما كان في الحزب عدة أشخاص متدينون، سمحت لهم الفرصة، للمرة الأولى في ٥٠ سنة، في الخروج من الاعتزال السياسي، وكذلك الحال بالنسبة إلى العديد من الصنّاع الصغار الذين شعروا بالخطر الاقتصادي من الصناعات الكبيرة الرئيسية. ظهر الحزب كحامي هذه الجماعة الكبيرة في معارضتها لانضمام تركيا في المجموعة الاقتصادية الأوروبية. جاء دعم الحزب الانتخابي الرئيسي من مناطق تركيا الأقلّ تقدماً والبلدات الأصغر مساحة. بالإضافة إلى صحف إسلامية موجهة، والتي دعمت الحزب، نشر الحزب يومياً، جريدة **ملي جازيت**، في اسطنبول وكان لديه العديد من النشرات الدورية الأخرى في كافة أنحاء البلاد. راجع أيضاً: أرباكان، نجم الدين؛ حزب النظام الوطني؛ حزب الرفاه.

حزب الشعب الجزائري. هذا كان الحزب الجزائري الأول الذي دعا إلى استقلال الجزائر. سيطر على الحياة السياسية الإسلامية الجزائرية أثناء (١٩٣٧-

١٩٥٦) وركّز اهتمامه على تطوير القضايا الإسلامية ودعم الجهود لإنعاش اللغة العربية. على أية حال، اعتمد بشدّة على الإسلام الشعبي للطرق الصوفية، مما أوقعه في صراعات مع جمعية العلماء المسلمين (*). دعا الحزب إلى الجهاد (*) ضدّ القوّة الاستعمارية.

مؤسسه كان مصالي الحجّ، وكان الزعيم الأول الذي طالب بالاستقلال التام بشكل صريح. طوّر خطابه ليكون شعبياً إسلامياً. سيطر هذا الحزب بعد نجم شمال أفريقيا، الذي أسّسه أيضاً مصالي في عام ١٩٢٦.

حزب الشعب الجمهوري الإسلامي في إيران. أسّس الحزب في ١٩٧٩ من قبل مؤيدين لآية الله محمد شريعتمداري (*)، المنافس الديني الرئيسي لآية الله الخميني (*) في الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*). ومع أنّ الحزب دعم فكرة الجمهورية الإسلامية، إلا أنه عارض بشدّة مبدأ الولي الفقيه (*). فشريعتمداري يركز على أهمية تحمّل وجهات النظر المتنوّعة، فكانت له مقابلات عدة مع المراسلين الصحفيين من أجل التعبير عن آرائه في السياسة العامّة في الفترة (١٩٧٩-١٩٨٠).

كانت قاعدة الحزب في أذربيجان، كما كان أعضاؤه ناشطين في مقاتلة ما يعتبرونه إساءات الحزب الجمهوري الإسلامي (*) الموالي للخميني. بعد عدد من الهجمات على المكاتب ومؤيدي الحزب، حل الحزب في عام ١٩٨٠، ووضع شريعتمداري تحت الإقامة الإجبارية الفعلية. واتهم بتنظيم مؤامرة اغتيال فيما بعد ضدّ الخميني. فجرد من ألقابه الدينية وبقي في قم إلى أن مات في عام ١٩٨٦. راجع أيضاً: شريعتمداري، آية الله محمد.

حزب الشورى. راجع: اتحاد القوى الشعبية.

حزب الشيطان. راجع: حزب الله.

حزب العمل الإسلامي في اليمن. أعلن عن تأسيس هذا الحزب فوراً بعد توحيد اليمن في عام١٩٩٠. أسّسه إبراهيم بن محمد الوزير. ويهدف الحزب إلى تطبيق تعاليم الإسلام (*) وربط فهم الدين (*) بالتقدّم في تطوير مجتمع خيّر. ومصادر فكره في تفسير الإسلام هي القرآن (*)، والحديث الصحيح والإجماع (*) والروح العامّة للدين. يدعو إلى تطبيق اقتصاد إسلامي ويقلص

دور الدولة إلى الحدّ الأدنى. يتقبل الحزب التعددية (*) كنتيجة للشورى(*)، التي يعتبرها مفهومًا موازيًا للديموقراطية (*).

حزب النظام الوطني. هذا الحزب كان الحزب الشرعي الأول في تركيا الجمهورية الذي دعا إلى اعتماد الاسلام (*) في سياساته. أسّس هذا الحزب وترأسه في كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠ نجم الدين أرباكان (*)، وهو العضو المستقل في الجمعية الوطنية من كونيا، وأستاذ سابق في الهندسة الآلية في جامعة اسطنبول التقنية. عقد الحزب مؤتمره الأول العامّ، في أنقرة في شباط/ فبراير ١٩٧٠، واصبح نقطة بداية تأسيس الفروع في المناطق المدنية الأخرى. كان أرباكان وأمين عام الحزب، سليمان عارف عمرو، نشيطين جداً في استقطاب الأعضاء.

قادت دعوة الحزب العامّة للإسلام مكتب المدعي العام لمحاكمته أمام المحكمة الدستورية، على أساس استغلال الدين للأهداف السياسية. حلت المحكمة الحزب في عام ١٩٧١. أسّس بعض زعمائه حزب السلامة الوطني(*) بعد ذلك بالتوجه الأيديولوجي نفسه. لم تؤدِ محاولة بعث الحزب في أنقرة في عام ١٩٧٦ إلى نتائج عملية.

مثّلت عقيدة الحزب بديلاً أساسياً للعلمانية، العقيدة الرئيسية للجمهورية التركية وهي منصوص عليها في الدستور (*). بينما لا يستطيع الحزب أن يعارض العلمانية علناً، إلا أنه انتقد أيّ تفسير (*) يعارض الدين. علاوة عن ذلك، بينما لا يستطيع الحزب أن يتضمّن الإسلام كمبدأ توجيهي ضمن برنامجه، إلا أن دعوته لتبني الأخلاق(*) الإسلامية كانت مرئية جداً. ربط الحزب الإحياء الأخلاقي بالسعي للتوصل للعدالة الاجتماعية (*) والسعادة والسلام (*). يعتقد الحزب بأنّ الإسلام ما كان تقدمّياً فقط بل يتوافق مع رفاهية تركيا.

كما أن جزءاً مهماً من برنامجه كان إعادة تأسيس وتشجيع التعليم الديني في كلّ المدارس التركية. ولأن مؤسس الحزب معروف كمهندس آلي، فإن موقف الحزب الداعي للتقدم التكنولوجي كان موثوقاً به. كان الزعماء الآخرون أكثر أرثوذكسيةً من المؤسس؛ كما زودت الدوائر التقليدية، والتي كانت تحتكرها الفئات الحاكمة، مؤيدين للحزب. وبينما لم يمتلك الحزب

صحيفة، دعمته عدة نشرات دورية، والتي دعت للإسلام أثناء الستّينات. راجع أيضاً: أرباكان، نجم الدين؛ حزب الرفاه؛ حزب السلامة الوطني.

حزب النهضة. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

حسن، عبد الرقيب. راجع: اتحاد القوى الشعبية.

حشّاني، عبد القادر (١٩٥٧-). راجع: حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر.

الحشايكة، عبد الله كامل. راجع: الأفغان العرب.

الحضارة. يؤكّد الأصوليون، وخصوصاً الراديكاليين، على الحاجة للمؤسسات الحديثة والجديدة لإيجاد حضارة حديثة مستندة إلى الإسلام (*). إن رفضهم المتعمّد للحضارة الغربية (*) والحضارة الإسلامية التقليدية يقودهم لتأييد الحاجة للأصالة الإسلامية (*) في كونها الأرضية الضرورية لتطوير النظريات الجديدة. هذا ينطبق أيضاً على السمة الشكلية للحكم، كالأشكال الصحيحة للدولة (*) الإسلامية. إلا أن الاتجاه المعتدل يستعمل بعض الأفكار والأشكال الغربية مثل الديموقراطية (*)، فيعملون على أسلمتها دائماً بتوظيف المفاهيم الإسلامية مثل الشورى (*).

يجادل الأصوليون بأنّ الحضارة الإسلامية الجديدة لا بد من أن تستند إلى التوحيد(*) ومبادئها المصاحبة من جاهليةً وحاكمية (**) ومؤسسات المجتمع والدولة الإسلامية (**). كما يجب أن تكون أيضاً مستندة إلى منهج الإسلام وعالميته (**) مما يؤدّي إلى تطوير نظام (*) إسلامي ونظام عالمي (*) عادل. يدين الأصوليون الحضارة الغربية لماديتها، ولاستعمال القوّة، ولقلة الأخلاق (*). كما ينتقدونه بسبب النظام العالمي الغربي الذى بني على النزاعات العالمية التي أنتجتها هي .راجع أيضاً: عبده، محمد؛ البنا، حسن؛ الحوار؛ الأصوليّة؛ الأصول؛ حركة النهضة الإسلامية؛ التاريخ؛ حزب التحرير الإسلامي؛ التفسير؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ إسرائيل؛ العدالة؛ المشروعية؛ المنهج؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ الوحدة الإسلامية؛ رضا، محمد رشيد؛ العلم؛ الغرب؛ الحضارة الغربية.

الحضارة الغربية. الأصوليون، وخصوصاً الراديكاليين كسّيد قطب (*)، يجادلون بأنّ إحدى المكوّنات الأساسية للحضارة الغربية هو الفكر اليوناني، وهو فكر يعاني العيوب التالية: الاعتقاد في المادّة وفقدان الحساسية لما هو غير مادي، قلة أهمية العامل الروحي، والاعتماد على الحياة الدنيوية ومتعها، والولاء للتيارات القومية. كلّ هذه النقاط يمكن أن تعبر عنها كلمة واحدة «المادية»، ولهذا فإن خصائص الله (*) في الغرب تجسّدت في الأصنام والمعابد. فاليونانيون لم يستطيعوا تجريد خصائص الله عن المادية؛ لهذا، اخترعوا إلهاً للجمال، وآخر للقوّة وهكذا. قادت مثل وجهات النظر المادية هذه في النهاية إلى نوعية مادية للمعيشة (نحت، رقص، موسيقى) مما أثر سلبًا في أخلاق اليونانيين وأدّى إلى انتشار الرخاوة الأخلاقية والفوضوية السياسية.

علاوة على ذلك، ينتقد أبو الحسن الندوي (*) التراث الروماني، المكوّن الثاني للحضارة الغربية. ومع أنّ الرومان كانوا أقل فلسفة وأقل شاعرية من اليونانيين، فقد اعتمدوا على القوّة والتنظيم؛ وفي الحقيقة، أضيف مفهوم القوّة إلى المادية. فالرومان كانوا منشغلين بفكرة حكم العالم. وفي السياسة، على أية حال، تجاوز الرومان آلهتهم لأنهم ما كان عندهم أيّ وزن سياسي. وفي النهاية، انهارت الإمبراطورية الرومانية بسبب الترف والانحطاط الأخلاقي. هذا تزامن مع تحول الامبراطورية إلى المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين. لكن المسيحية (*) خسرت في الحقيقة، لأن الجاهلية(*) اليونانية والتقديس الروماني للقوّة انتصرا على الروح الصحيحة للمسيحية. وأخيراً، انتصرت المادية على كلّ أشكال الفكر، الذي ما زالت إلى اليوم الميزّة الرئيسية للفكر الغربي.

يجادل العديد من الأصوليين المتشددين كأبي الأعلى المودودي (*) وقطب والندوي بأنّ التقسيم المميّز بين الطريقة الفلسفية الغربية والطريقة الدينية الإسلامية (*) أن الطرق الفلسفية تنشأ في العقل الإنساني، لكن الطريقة الدينية تقوم على الوحي وتتعلق بالوعي (*). إنّ الأصل الإلهي للخطابات الإسلامية يعطيها مصداقيتها الأساسية بحيث إنها لا تعاني من النقص الإنساني والجهل والرغبة ـــ وهي ميزات مشتركة للخطابات الإنسانية. مع أنّ الأديان الأخرى، خصوصاً المسيحية واليهودية (*)، كانت أصلاً مثل الإسلام (*)،

مع هذا، أدى تدخل العناصر الإنسانية في تفسيراتها إلى إزالة مصداقيتها — مثل الجاهلية (*) والمادية.

لذا، يرى الأصوليون المتشددون أن الحضارة الغربية لا يمكن أن تكون قاعدة تجديد العالم الإسلامي لأن الغرب (*) يفتقر إلى المكون الضروري لبدء الحضارة المتزنة والأخلاقية والعادلة. فالتجديد الإسلامي يجب أن يستند إلى الأصالة(*) الإسلامية. أما استعمار الغرب (*) فأدى إلى دمار العالم الإسلامي .راجع أيضاً: الحضارة؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ إسرائيل؛ المنهج؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ رضا، محمد رشيد.

حقوق الإنسان. يرفض الأصوليون المتشددون كسّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (**) الاعتراف بوجود أي حقوق ما عدا تلك التي تفرضها الشريعة (*). ويصرّون على أنّ الحقوق الوحيدة هي تلك التي تشتق من الشريعة وليس من أيّ نظام (*) فلسفي ونظام سياسي علماني. ويعتقدون بأنّ قضية حقوق الإنسان تستعمل سياسياً ضدّ المسلمين والدول الإسلامية لكي يجبروا على الخضوع للمصالح الغربية.

أما الأصوليون المعتدلون، مثل راشد الغنوشي ومحمد سليم العوا (**)، فيعتقدون بأنّ الفكر الإسلامي لا يتقبل فقط هذه الحقوق كحقوق أساسية بل إن الإسلام كان النظام الأول الذي زود الإنسان كإنسان بهذه الحقوق. كما يراجعون النظرية الفقهية لمقاصد الشريعة والحقوق الشرعية لكي يظهروا بأنّ منظومات حقوق الإنسان الطبيعية يمكن أن تطوّر من منظور إسلامي ويمكن أن تدمج في المنظومة الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث .راجع أيضاً الوعي؛ الغنوشي، راشد؛ حزب جبهة العمل الإسلامي؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ مجاهدي خلق؛ شفيق، منير؛ الترابي، حسن.

الحقوق الشرعية. راجع: حقوق الإنسان.

الحكم الإسلامي. راجع: الحكومة الإسلامية. راجع أيضاً الخلافة؛ الدستور؛ الحكم الدستوري؛ الحكم؛ الدولة الإسلامية؛ الحكومة الدينية.

الحكم، اشكال. تسهب أكثرية الأصوليين المعتدلين في ربط أشكال الحكم الشرعي على المشروعية الشكلية (*) المعتمدة على الاختيار الشعبي العامّ

فتنكر كلّ الأشكال النخبوية، وخاصة حكم رجال الدين (*). لذا، فان الحكومة التمثيلية تصبح، بسبب توقفها على مبدأ الشورى (*)، حجر الزاوية في تشكيل أيّ دولة شرعية.

بطريقة أو بأخرى، يفترض الأصوليون الحاجة للمشاركة العامّة ويطالبون بحق الشعب في انتخاب الحكّام السياسيين. ولأن الشورى لم تعرّف بشكل محدّد؛ فإن شكلها اليوم هي مسألة تنظيمية تعتمد على حاجات كلّ عصر. كانت الشورى من الناحية التاريخية مجال العلماء الذين نصحوا الحاكم واقترحوا العمل الذي يجب اتباعه .راجع أيضاً: الحكم الدستوري؛ الحكومة الإسلامية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الحكومة الدينية.

الحكم الدستوري. يرى الأصوليون المعتدلون أن الحكم الدستوري، أو الحكم المستند إلى دستور(*) عامّ لا ينبغي أن يكون مجرد مسألة نسخ عن العالم الغربي لكن لا بد من أن يؤسس على الإسلام عبر مروره بعملية تأصيل المعلومات الأساسية الفلسفية عن طريق الشريعة (*) الإسلامية بالإضافة إلى مراعاة الموضوعية. ينتقد حسن البنا (*) وآخرون، على سبيل المثال، تجربة مصر مع الحكم الدستوري ويطلب إعادة توجيهه نحو الشريعة الإسلامية، خصوصاً بعد فشله في الأداء الإيجابي في حياة مصر السياسية. على المستوى النظري، يسند الأصوليون الحكم الدستوري إلى الشورى (*) ويدّعون أن الشورى هي أقرب مناهج (*) الحكم إلى الطبيعة السياسية للإسلام (*). والأكثر أهميّة من هذا أن الأصوليين يجدون تبريرات نصّية قرآنية لتبني الحكم الدستوري كشورى. وبما أن القرآن يحتوى على الآيات المؤسسة والمؤيدة لمبادئ الحكم ولممارسة السلطة، يوظف الإسلاميون القرآن من أجل الدلالة على مشروعية سلطة الجماعة في إنشاء وإنهاء النظم السياسية، والحكومات، وأشكال الحكم (*) والسلوك السياسي. فالقرآن يزوّد الجماعة بالقوّة الموازية لقوة الدولة، والتي يجب أن تعمل بموجب طموحات وحاجات الناس .راجع أيضاً: الدستور؛ الدولة الإسلامية؛ الإصلاحية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الصدر، محمد باقر.

الحكومة. راجع الحكومة الإسلامية. راجع أيضاً: الخلافة؛ الحكم؛ الحكومة الدينية؛ الحكومة، وظيفة؛ الدولة الإسلامية.

الحكومة الإسلامية. عند الأصوليين، تعني الحكومة الإسلامية في أغلب الأحيان الدولة الإسلامية (*)، والتي تمثّل العضو المركزي في النظام الإسلامي (*) للحاكمية (*). وتشتقّ شرعية (*) الحكومة الإسلامية في ممارسة سلطتها من الجماعة من خلال ممارسة الشورى (*) وتفعيل الإجماع (*). كما أن مسؤولية الحكومة هي ضعفان: مسؤولية ما هو ديني ومسؤولية ما هو سياسي، وأمام الله والناس. علاوة على ذلك، فإن الحكومة الإسلامية هي مسؤولة أدبياً وسياسياً عن وحدة الجماعة (*). ولذا يجب أن تكون الحكومة متجاوبة وتنزل عند رغبات الجماعة وآرائها. ويرى الأصوليون أن سلطة الحاكم على الجماعة ومسؤوليته أمامها تستمد من الحقيقة بأنّ الإسلام (*) يعتبر أن مؤسسة الحكومة قائمة على عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم من أجل حماية مصالح المحكوم. إن مكافأة وعقاب الحاكم يجب أن يعتمدا على آراء الجماعة. تتمتّع الجماعة بالسيادة المعنوية على الحاكم في الأمور العامّة والجزئية. لذا، فإن شرعية الحاكم أو الحكومة يجب أن ترتبط دائماً بشورى الجماعة والخضوع لإرادتها. أما أشكال الحكومة (*) فقد تتغيّر من وقت إلى آخر ومن زمان إلى آخر، لكن لا بد من الالتزام بالقواعد الأساسية للإسلام. راجع أيضاً حركة التوحيد الإسلامي؛ الشريعة؛ العدالة الإجتماعية؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن؛ الأمة.

الحكومة الدينية. ان الحكم في الإسلام (*) لا يعني على الإطلاق حكومة أو حكم رجال الدين، لكن حكم الشريعة (*)، على أية حال. يعتبر سّيد قطب وحسن البنا (**) أنه ليس هناك وجود شرعي لجماعة معيّنة يمكن اعتبارها جماعة رجال الدين؛ فهناك فقط علماء في الدين. إن الحكومة الإسلامية(*) الصحيحة عموماً هي الحكم القائم على الأفكار الإسلامية، حيث تعرّف الشريعة أشكال الحكومة (*) وبنية المجتمع.

هكذا، ينكر الأصوليون السنّة وجود أي سلطة موروثة أو معطاة للعلماء. لذا فإن وصف الحكومة الإسلامية الصحيحة كثيوقراطية هو خطأ في التسمية لأنه يعطي الانطباع الخاطئ حول حقيقة الإسلام وتعاليمه. فلا النظرية السياسية ولا الممارسة السياسية تضفي مصداقية على أن الحكم في الإسلام هو ثيوقراطية.

على أية حال، إن رؤية التيار الشيعي في الأصولية الإسلامية (*) الممثلة

بآية الله الخميني (*) للحكم السياسي قد تكون أكثر ملائمة مع الثيوقراطية. فالخميني يدعو في كتابه **الحكومة الإسلامية**، إلى أن الحكم السياسي مشروع فقط لرجال الدين لأن الحكومة الإسلامية الصحيحة يجب أن تستند إلى الفقه (*)، ولا بد أن يمثل الحاكم عملياً الإمام الغائب.

على أية حال، فإن أغلبية الأصوليين تستبعد الحاجة لجماعة معيّنة من أجل مشروعية (*) الحكومة الإسلامية.. إذ أن سلطتها تنبع من الالتزام بالحاكمية (*) وتنفيذ الشريعة. بينما يرى الخميني وقطب أن الشريعة هي أساس الحكومة، يعتبر قطب أن حق ممارسة الحكم هو حق جماعي، يرى الخميني أنه حق الإمام بشكل مباشر أو غير مباشر.

يرفض أكثر الأصوليين أيّ تلميح إلى أن الحكومة الإسلامية هي حكومة ثيوقراطية لأنه ليس هناك، ابتداء، أي فئة يمكن أن تمنح بشكل دائم أو بالنص الحكم الديني. علاوة عن ذلك، فبتطبيق الشريعة فقط، لا بوجود رجال الدين، يتحول الإسلام إلى حكم بشكل صحيح. وبما أن الإسلام أقام مجتمعاً مستندًا إلى الشريعة، فإن رفض الأصوليين لحكومة رجال الدين ينجم عن معارضتهم لفكرة الحق الإلهي لسلطة رجال الدين. يؤكّد قطب، والبنا، وحسن الترابي وراشد الغنوشي (**) على الفرق بين "رجال الدين" والسلطة الدينية؛ فرجال الدين ليست لهم أي سلطة، أما السلطة الدينية فهي للجماعة. لذا، لا يجوز أخذ حكم رجال الدين على أنه مثال الحكومة الإسلامية، فلا النظرية ولا الممارسة تدعم مثل هذه المقولة. فالإجماع والشورى (**) هي المبادئ التي تزوّد السلطة للجماعة، وليس لرجال الدين .راجع أيضاً: الحكم؛ الحكومة، وظيفة؛ الدولة الإسلامية.

الحكومة العالمية للإسلام. راجع: الأممية الإسلامية الثانية.

الحكومة، وظيفة. يجادل الأصوليون المتشددين بأنّ وظيفة الحكومة هي تحقيق الفطرة (*) وتنفيذ الشريعة (*) كما دعا إليهما القرآن (*). من ناحية أخرى، يتقبل الأصوليون مبدأ الحقوق الطبيعية، بما في ذلك الملكية. أما الأصوليون المعتدلون فيقولون بأنّ وظيفة الحكومة هي تمثّيل مصالح الناس ضمن حدود الشريعة الإسلامية. فهي ليست حكومة رجال الدين (*). على أية حال، يقلّل الأصوليون من أهمية السلطة الدينية الرسمية في الإشراف على

السلوك الإجتماعي والفردي ويتركون مجالاً أكبر للأفراد والمؤسسات .راجع أيضاً: حزب التحرير الإسلامي؛ الإجماع؛ الحكومة الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الدولة الإسلامية؛ الشريعة.

الحكيم، محسن. راجع: الحزب الإسلامي.

حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين. في أوائل الثمانينات، طوّر الإخوان المسلمون في فلسطين (*) مركزهم في الجامعة الإسلامية في غزة واشتبكوا بشكل مستمر بالقوات العلمانية لمنظمة التحرير الفلسطينيّة. أصبح الشيخ أحمد ياسين (*) زعيم المقاومة الإسلامية، وسجن لعدة سنوات في سجن إسرائيلي بعدما حكم عليه بالسجن مدى الحياة. لكنّه أطلق سراحه في عام ١٩٩٧ في صفقة بين الملك حسين، ملك الأردن، والسلطات الإسرائيلية بعد المحاولة الفاشلة لاغتيال خالد مشعل (*)، رئيس المكتب السياسي لحماس، في عمّان.

أما برنامج الإخوان في المناطق المحتلة الإسرائيلية منذ ١٩٦٧ فيدور حول الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي من خلال العودة إلى القيم والمعيشة الإسلامية الأصيلة بدلاً من الكفاح المسلح العلني. عندما بدأت الانتفاضة في عام ١٩٨٧، لم تشترك حركة الإخوان ابتداء في النشاطات المعادية لإسرائيل، مع أنّ أصوليين آخرين تصدوا للإسرائيليين. على أية حال، أدّى الدعم الشعبي المطالب بالانتفاضة في المناطق المحتلة إلى إعادة النظر في موقف الإخوان التقليدي بعدم العمل في نشاطات المقاومة العسكرية بسبب ارتباطها بنشاطات القوميين العلمانيين.

أصبحت حماس منظمة الإخوان التي شاركت في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، فأطلقت الهجمات العسكرية ضدّ الإسرائيليين والدولة الإسرائيلية. كما أصبح لها شعبية كبيرة بسبب إقامتها للعديد من المؤسسات الاجتماعية التي أسستها لخدمة حاجات الناس. علاوة عن ذلك، رفضت حماس السلام العربي-الإسرائيلي (*) وبذلت أقصى جهودها لإسقاطه. على أية حال، امتنعت حماس عن مواجهة السلطة الوطنية الفلسطينيّة. لدى حماس العديد من المكاتب في كافة أنحاء عواصم العالم الإسلامي، في دمشق، وعمّان، وطهران وفي أماكن آخر. راجع أيضاً: أبو مرزوق، موسى؛ عيّاش، يحيى؛ عزام، نافذ؛

إسرائيل؛ جرار، بسام؛ مشعل، خالد؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ نزال، خالد؛ العنف؛ ياسين، أحمد؛ زهار، محمود.

حماس في الجزائر. راجع: حركة المجتمع الإسلامي.

حمدان، يوسف. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

حمّود، ماهر. راجع: تجمع العلماء المسلمين.

الحوار. من وجهة نظر الأصوليين المعتدلين، يجب أن تعدّ الحركة الإسلامية الحديثة نفسها، كزعيمة حركة الإحياء في المجتمعات الإسلامية، لبدء حوار مثمر مع العالم، وعلى كلّ المستويات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقبل كل شيء، الفكرية. إذ أن عالميّة (*) الإسلام (*) تعني أن علّ المسلمين التعامل مع الآخرين سواء من ناحية الخطابات أو اللغة بالشكل الذي يفهمه الآخرون. فعلى كل المجتمعات المسلمة والغربية أن تتجاوز تاريخها (*) من النزاع وإراقة الدماء لكي تدفع الأجزاء المتنوّعة من العالم للتقارب. وتشتمل رؤية حسن الترابي وراشد الغنوشي (*) للحوار، على سبيل المثال، الحرية (*) في مناقشة كلّ قضايا الثقافة، والحضارة (*)، والسياسة، والاقتصاد، والمعلومات، والمجتمع، والفنون، وحتى الألعاب الرياضية. فالحوار بين الغرب (*) والحركة الإسلامية حول الخطاب السياسي يجب أن يتعامل جوهرياً مع سمتين رئيسيتين: الأولى، المجتمع السياسي الإسلامي وأبعاده السياسية بما في ذلك التمثيل الخاطئ عند العديد من الناس، من أن الإسلام يفضي إلى إخماد الحريات والظلم السياسي والاضطراب السياسي؛ الثانية، النظام السياسي الإسلامي (**) وعلاقته بقضايا تغيير الإنسان والمجتمع والواقع، والشورى والديموقراطية (**)، والإحياء الإسلامي، والنظام العالمي الجديد (*). فليس هناك عند الترابي الآن لا "نهاية التاريخ،" ولا "صراع الحضارات" كمصير مقدّر للإنسانية، هذا إذا كانت الإنسانية تريد إنقاذ نفسها من تعاستها وكوارثها .راجع أيضاً: فضل الله، محمد حسين؛ الغنوشي، راشد؛ حركة المجتمع الإسلامي: حماس؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الإسلامية الثورية؛ الغرب.

الحوامدة، علي (١٩٣٢ -). هو عضو المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين

في الأردن (*). ولد الحوامدة في الكرك، وحصل على شهادة في الطبّ من جامعة عين شمس في مصر. مارس الطبّ في العديد من المستشفيات. ترأس الحوامدة العديد من الجمعيات الخيرية أيضاً. مثّل الإخوان المسلمين في مجلس البرلمان أثناء فترة (١٩٨٩-١٩٩٣).

حوى، سعيد. سعيد حوى هو زعيم ومفكّر الإخوان المسلمين السوريين (*)، يجادل بأن كلّ المواطنين متساوون ومحميون من الاستبداد في الدولة الإسلامية (*). والفرق بين الفرد والآخر يجب أن لا يتركّز على الجنس أو الاعتقاد. بالنسبة إلى ممارسة السلطة، يجب أن تستند إلى شورى وحرية (**) الجماعة، وكذلك حرية إقامة الأحزاب السياسية (*)، والاتحادات، وجمعيات الأقليات والمؤسسات المدنية. إنّ نظام الحزب الواحد فاشل في الدولة الإسلامية. علاوة على ذلك، يضيف حوى بأنّ حكم القانون يجب أن يكون أعلى سلطة في الدولة، لذا، يجب أن يكون الناس قادرين على الوصول إلى المحاكم لمعالجة شكاويهم. والأكثر أهميّةً من ذلك، فإن حرية التعبير يجب أن تكون مضمونة، سواء على المستوى الشخصي أو العامّ.

وبشكل خاص، يظهر حوى حساسيةً خاصةً تجاه أهمية الدفاع عن الحقوق المساوية للأقلّيات السورية مع الأغلبية. ومع أن السلطة النهائية يجب أن تكون ضمن حدود التعاليم الإسلامية، يحق للأقلّيات أن يكونوا أعضاء المؤسسات الرسمية والبرلمانات، ولكن التمثيل السياسي يجب أن يكون متكافئاً. أما إدارة شؤونهم الداخلية ومؤسساتهم التربوية ومحاكمهم الدينية فهو حق الأقلّيات ولا ينبغي أن يخضع للآخرين .راجع أيضاً: الطلائع المقاتلة؛ الإخوان المسلمون في سوريا.

— خ —

خاتمي، محمد (١٩٤٣ -). انتخب هذا الشيخ الإيراني الإصلاحي ورجل الدين رئيسًا للجمهورية الإسلامية في إيران عام ١٩٩٦، وهزم علي أكبر ناطق نوري (*)، الذي حصل على مباركة المؤسسة الدينية، بما في ذلك مرشد إيران الأعلى، آية الله الخامنئي (*). حصل خاتمي على ٦٩٧ بالمئة من أصوات الناخبين. ويعتبر خاتمي رجلاً معتدلاً ومثقّفاً متحرّراً.

في عام ١٩٨٢، أصبح خاتمي وزيرًا للتعليم والتوجيه الديني، وبعد

ذلك أسقط من الوزارة في عام ١٩٩٢ بسبب وجهات نظره المتحررة كعالم ديني وسياسي، فهو قد دعا لنوع من الحرية. أصبح مدير مكتبة طهران فيما بعد. أشرف على صحيفة **كيهان** أيضاً تحت قيادة آية الله الخميني (*). كما طرد من هذا المنصب تحت ذريعة "اجتياح الأفكار المنحطة من الولايات المتحدة وأوروبا" لفكره. ثم أصبح مستشار الرئيس علي رفسنجاني (*).

حضر خاتمي الحوزات الدينية في قم، رغم ذلك درس الفلسفة الغربية. يتقن العديد من اللغات، بما في ذلك الألمانية والعربية، وله منشورات عديدة في الموضوعات الدينية والسياسية والعلمية. هو الرئيس الأول الذي يفتقر إلى أوراق اعتماد ثورية. وعدت خطابات حملته الانتخابية، التي كتبها بنفسه، بتنشيط المجتمع المدني والحرية (*) وتحمّل الاختلافات. ينوي خاتمي السيطرة على العناصر المتطرّفة، خصوصاً الحرس الثوري (*) ودوائر الاستخبارات. اعتبر أكثر المراقبين العالميين انتخابه حدثاً مهماً جداً في التاريخ الحديث لإيران وثورتها الإسلامية (*) .راجع أيضاً: منتظري، حسين علي؛ نوري، علي ناطق؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ روحانيون موباريز؛ روحانيات موباريز؛ سروش، عبد الكريم.

خالد، خالد محمد (١٩٢٠-١٩٩٧). تخرّج من كلية الشريعة في جامعة الأزهر في عام ١٩٤٧. عمل كمعلّم، ثمّ في مديرية الثقافة في وزارة الثقافة. أصبح خالد مشرفاً فيما بعد في تلك الوزارة. ألّف العشرات من الكتب والمقالات في العديد من الصحف والمجلات. بينما بدأ خالد مصلحاً اجتماعياً عاملاً على قضية العدالة الاجتماعية (*)، أصبح فيما بعد أقرب إلى المعسكر الأصولي وأصبح مهتمّا بإقامة الدولة الإسلامية (*) على أساس الشورى (*)، والتي اعتبرها خالد على أنها قوة للتحرير (*).

الخامنئي، علي (١٩٣٩ -). أصبح آية الله الخامنئي الرئيس الثالث للجمهورية الإسلامية في إيران في ١٩٨١ وولي الفقيه(*) الثاني والمرشد السياسي والروحي الأعلى بعد موت آية الله الخميني (*) في ١٩٨٩. كطالب وشريك للخميني، عارض الشاه واعتقل في العديد من الأوقات. وعمل بعد الثورة كعضو المجلس الثوري (*) وترأس مجلس الدفاع. كما كان خامنئي أيضاً عضوًا مؤسّسًا وأميناً عاماً للحزب الجمهوري الإسلامي (*). كما لعب

سوية مع علي أكبر رفسنجاني ومحمد بهشتي (*) دوراً مركزياً في طرد الرّئيس أبو الحسن بني صدر (*) من رئاسة الجمهورية وانهيار سلطة محمد شريعتمداري (*) .راجع أيضاً: فضل الله، محمد حسين؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ خاتمي، محمد؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ مرجع التقليد؛ منتظري، حسين علي؛ الولي الفقيه.

خريسات، إبراهيم (١٩٤١ -). ولد في السلط، الأردن وحصل على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية من باكستان. أصبح خريسات عميد المجتمع الإسلامي في الزرقاء وعضوًا في العديد من الجمعيات الخيرية. وهو عضو الجنة التنفيذية للإخوان المسلمين (*) وكان عضو مجلس البرلمان في الأردن.

خطّاب، ذيب عبد الله (١٩٤٨ -). ولد في عمّان. درس خطّاب الطب في جامعة القاهرة وبعد ذلك واصل تخصّصه في طب العيون في جامعة لندن. عمل كطبيب في مدينة الحسين الطبية. تخيّر خطّاب لمجلس البرلمان في عام ١٩٩٣. وهو عضو الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي (**) في الأردن. استقال خطّاب من الجبهة والكتلة الأصولية في البرلمان في عام ١٩٩٦.

الخطيب، عبد الكريم. هو الأمين العام للحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية (*) وهي تشكل حزبًا للأصوليين. حصل على العديد من المناصب المهمة في الحكومة المغربية، بما في ذلك رئاسة البرلمان. وهو طبيب معروف جداً. والخطيب شخصية عالمية محترمة، وهو صديق للعديد من الأشخاص المشهورين، مثل الرئيس السابق لجنوب إفريقيا نيلسون مانديلا وعباسي مدني (*)، رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) في الجزائر.

بدأت الحركة في ١٩٦٧ بعد الانشقاق عن الحركة الشعبية. منذ ذلك الحين اتبعت وجهات نظر أصولية، ورفضت المشاركة في الانتخابات البرلمانية التي اعتبرها الخطيب مساوية للتعيين في ١٩٩٧، إلا أن الخطيب وحركته شاركا في الانتخابات المغربية لأنه اعتقد أن انتخابات ١٩٩٧ ستكون أكثر حرية من سابقاتها. ويقول الخطيب بأنّ مرشّحي حزبه، حوالى ١٤٢، بما في ذلك النساء الثلاث، ليسوا أصوليين أو إسلاميين لكن مسلمين. فهم ليسوا

متطرّفين أو عنيفين ويتقبلون صورة معتدلة عن الإسلام والملكية الدستورية.

يعترف الخطيب بأنّ مرشّحي الحزب الأصولي غير الشرعي، حركة التوحيد والإصلاح برئاسة محمد يتيم وعبد الإله بنكيران، يترشحون تحت عباءة الحزب الشعبي الدستوري الديموقراطي. لكنّه يقول بأنّ هؤلاء الناس وآخرين من حركة التوحيد ينتمون أيضًا إلى حزبه. على أية حال، يرفض الخطيب أيّ علاقة مع جماعة العدل والإحسان (*) برئاسة عبد السلام ياسين، لأن الجماعة تعتبر المشاركة في العملية الانتخابية عملاً ضدّ الإسلام، وبدلاً من ذلك، تريد العزلة .راجع أيضاً: الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية؛ الحركة الشعبية.

الخطيب، محمد. يعتبر الخطيب الرجل القوي وأحد الحراس القدماء للإخوان المسلمين (*) في مصر. حالياً، يترأس قسم الدعوة.

الخلافة. ما زالت الخلافة الإسلامية جزءاً من فكر حسن البنا (*) والحركة الإسلامية عموماً، وقد شكلت عندهم المؤسسة والمرجعية السياسية النهائية التي يجب أن توجد على الأرض. وكما هو الحال من الناحية التاريخية، ما زال ينظر إلى الخلافة على أنها مرتكز أيّ خطاب سياسي نظري حول الحكومة والسياسة. وتحقيق الخلافة يمثّل الهدف الأعلى للحركات الإسلامية وتحقق عالميّة (*) الإسلام (*). فهي تشكّل رمز الوحدة والقوّة الإسلامية لأنها تجمع الدين (*) مع السياسة، ولذا فإن حقل دراستها لا يقتصر على الفقه (*) فقط لكنه يقع أيضاً في علم الكلام (*) وأصول الدين. في التاريخ (*) الإسلامي، حافظ الفقهاء السياسيون الكبار، مثل الماوردي في **الأحكام السلطانية**، وابن تيمية (*) في **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، والغزالي في **الاقتصاد في الاعتقاد**، وابن جماعة في **تحرير الأحكام**، وابن خلدون في **المقدمة**، على وظيفة الخلافة وطبيعتها الدنيوية، ولذا، يجب عليها أن تأخذ بالاعتبار تقلبات التاريخ. كما يجب أن تمثل مؤسسة الخلافة عبر الوقائع الفعلية لكل عصر. على أية حال، جاء دور البنا لمناقشة الخلافة في الوقت التي ألغاها الزعيم التركي مصطفى أتاتورك. هكذا، اعتبر البنا أن رمز الوحدة الإسلامية قد ولى، ولهذا، أصبح لوجود الخلافة عنده وعند أصوليين آخرين صلة حميمة بالمجد والقوّة بالإضافة إلى سيادة الإسلام.

ولأن إعادة الخلافة لا بد أن يكون حدثاً تاريخياً، تطلّب إعادتها مهام

عظيمة. فهذا العمل لا يقل عن توحيد المسلمين ثانيةً في دولة عالمية، وقد اعترف البنا بالصعوبات التي تواجه إنجاز تلك المهمّة. فالمسلمون بحاجة إلى برنامج كلّي للإصلاح الذي يجب أن يسبق إحياء الخلافة. يجب أن يتضمّن البرنامج قضايا مثل تحضير بنية التعاون الاقتصادي والاجتماعي والتربوي الكامل بين كل المسلمين؛ كما يجب تشكيل التحالفات والمؤتمرات بين هؤلاء الناس؛ وأخيراً، يجب تأسيس عصبة الأمم الإسلامية المسؤولة عن اختيار الخليفة. مثل هذه القضايا على أية حال ليست أسهل كثيرًا من إحياء مؤسسة الخلافة نفسها، ولهذا لا بد من وجود مؤسسة بديلة مؤقتة أكثر قابلية للإنجاز.

فمثل هذه الخطوة لا غنى عنها لإقامة مؤسسة الخلافة، فمفهوم الدولة الإسلامية (*) أصبح مهمّا، نظرياً وعملياً، كالخلافة نفسها. دافع البنا وآخرون عن المشروعية (*) الوظيفية للدولة على نمط إمارة الاستعلاء والسلطنة. فقد قال مفكّرو القرون الوسطى الكبار، مثل الماوردي، إبن تيمية، وإبن جماعة، وأبن خلدون، أن شرعية أي حكومة تبقي المسلمين تحت مظلّة موحّدة وتطبّق الشريعة (*). لكن عند إقامة الخلافة تسقط المشروعية الوظيفية للدولة الإسلامية أو تخضع عملياً للخلافة.

يعتقد الإخوان المسلمون (*) بأنّ الخلافة رمز الوحدة الإسلامية وشعار الالتزام بالإسلام. فهي واجب، ولذلك على المسلمين أن يفكّروا بكيفية إنجازها. فالخليفة هو المسؤول الأول عن تطبيق الأوامر العديدة للشريعة. وللدلالة على أهمية مؤسسة الخلافة، يصف البنا الأحداث منذ موت النبي. فمباشرة بعد موت النبي، ناقش المسلمون قضية خلافته السياسية حتى قبل دفنه. أما اليوم، ولأن الخلافة غير موجودة، يطلب البنا من المسلمين التفكير مجدّداً بقضية الحكم السياسي، فهو مرتكز العقد السياسي بين الناس ووسيلة توحيدهم. لهذا يجعل الإخوان المسلمون إحياء الإسلام معتمدًا على تأسيس نظام (*) إسلامي للحكم. على أية حال، ليس هنالك ازدهار للإسلام دون إعادة العمل بالقرآن (*) ولغته بالإضافة إلى الوحدة السياسية الشاملة. اليوم، يمكن أن يتّخذ نظام الحكومة السياسي الإسلامي أشكالاً عديدة وتراكيب متعددة، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو العسكري.

يصوّر مفكر أصولي مثل أبي الحسن الندوي (*) هذه الفكرة بشكل

واضح جداً، فيقول إن الإنسان هو خليفة الله الذي عليه أن يطور أساسًا الأشياء المادية بشكل صحيح. فالإنسان، من وجهة نظر الندوي، عليه توجيه استخلافه إلى الأنشطة العلمية، لا النظرية الفلسفية، لما فيه خير البشرية. أما سيد قطب (*) فيذهب إلى أعمق من ذلك ويجادل بأنّ الإسلام يهدف أيضاً إلى تغييرات منهجية كخطوة أولى نحو التغيّر الجوهري في الحياة. فمنهج (*) الإسلام يستهدف ابتداء تنشئة الأمة (*) من خلال تطوير العقيدة؛ وهكذا، فالإسلام لا يوظف فقط كنظام اعتقادي لكنه أيضاً طريقة حياة وخطاب تغييري ضدّ كلّ أساليب الحياة والخطابات البشرية.

تعني الخلافة، كمؤسسة، الهيئة الدينية والسياسية العليا التي بقيت في العالم الإسلامي لحوالى أربعة عشر قرناً، فعملت كرمز للوحدة الإسلامية. راجع أيضاً: حزب التحرير الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ رضا، محمد رشيد؛ الشهرستاني، هبة الدين؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

خلخالي، الشيخ صادق. راجع: فدائيو إسلام.

خليفة، أبو العباس. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

خليفة، ماجد (١٩٤٨ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*). ولد في السلط وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق. حصل على شهادة الماجستير والدكتوراه من جامعة القاهرة وأصبح عميد كليّة القانون في الجامعة الأردنية خلال (١٩٨٢-١٩٩٣). عيّن خليفة وزيراً للعدل في ١٩٩١، واختير لمجلس البرلمان لفترة (١٩٨٩-١٩٩٣).

خليفة، محمد عبد الرحمن (١٩١٩ -). كان المرشد العامّ للإخوان المسلمين في الأردن (*) أثناء فترة (١٩٥٣-١٩٩٤). ولد خليفة في السلط وحصل على دبلوم في الزراعة من طولكرم وإجازة في القانون من معهد القانون في القدس. عمل كمدّعٍ وقاضٍ وأصبح نائب المرشد العامّ للإخوان المسلمين. أصبح خليفة عضو البرلمان من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٦١. منذ عام ١٩٥٣، عمل كمحام مستقل .راجع أيضاً: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛

الإخوان المسلمون في الأردن.

الخميني، آية الله روح الله الموسوي (١٩٠٢-١٩٨٩). كان زعيم الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). ولد الخميني في عام ١٩٠٢ في خومين، المركز الديني الشيعي الرفيع المستوى. عائلته كانت متدينة وقتل أبوه بسبب معارضته للشاه رضا عندما كان عمر الخميني بضعة أشهر. علّمه أخوه، ودرس الخميني الفقه في المدارس المعروفة في ذلك الوقت.

عارض الخميني حكم الشاه وانتقده بشكل علني في كتاب له في عام ١٩٤٤. في البداية، كانت معارضته الرئيسية ترتكز حول الأحوال الاقتصادية، وأراد الخميني أن يتمرد الضعفاء ضدّ النظام (*) وانتقد تأثير القوى الأجنبية في إيران. إرهاب الشاه نفّذته السافاك السيئة السمعة بمساعدة وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية. علاوة على ذلك، أوجد الخميني عقيدةً ركّزت على حاكمية الله (*)، والجهاد، والوحدة (*)، وتفسير الدين (*) من خلال السياسة والاجتهاد(*) والدولة الإسلامية (*). وهكذا، شجّع الإمام الناس على التمرّد، ومجابهة النظام ابتداء من عام ١٩٦٣. اعتقل الخميني وسجن. فيما بعد، أطلق سراحه تحت ضغط الاحتجاجات الشعبية والدينية. على أية حال، طالب من أتباعه مقاطعة الانتخابات البرلمانية لتلك السنة. اعتقل ثانيةً ونفى إلى تركيا في عام ١٩٦٤ وفيما بعد إلى العراق، وأخيراً توجّه إلى فرنسا.

وحتّى عندما كان في المنفى، عبّأ الخميني الجماهير في إيران من خلال الكتابات والخطابات التي نشرت عبر الشبكة الدينية التي أسّسها واستمرت بعد خروجه من إيران. سجّلت كلّ تعليماته ضدّ الغرب (*) والنظام على أشرطة وهرّبت إلى إيران. وفي صلاة الجمعة الأسبوعية، كانت خطابات الخميني تسمع من الأشرطة وتوزّع إلى الناس. وكان الخميني مؤثّرًا جداً في مناشدته للجماهير. علاوة عن ذلك، دعم الفلاحون الخميني لأنه عاش وتحدث مثلهم. كان الخميني ينظر إليه على أنه الإنسان الصادق والأخلاقي الذي وعد بمساعدة الفقراء والمزارعين. ساعدت هذه خصائص الخميني في التأثير في الجماهير الإيرانية. كان في الحقيقة الزعيم الذي حصل على أكبر دعم شعبي. فيما بعد كان له العديد من الأتباع خارج إيران، مثل حزب الله في لبنان (*).

كلّ هذه العوامل ساهمت في انتشار الإحياء الإسلامي الذي تتوّج في الثورة الجماعية لعامي ١٩٧٨و١٩٧٩، والتي أسقطت نظام الشاه وأسّست الدولة الإسلامية في إيران. بعد الثورة، قاد الخميني إيران حتى وفاته في عام ١٩٨٩. حتى اليوم، ما يزال ينظر اليه على أنه الرجل الذي قاد الثورة الناجحة لتأسيس الدولة الإسلامية .راجع أيضاً: الردة؛ بهشتي، محمد؛ بني صدر، أبو الحسن؛ بازركان، مهدي؛ مجلس الخبراء؛ الدعوة الإسلامية في العراق؛ فدائيو إسلام؛ فضل الله، محمد حسين؛ الفتوى؛ الحكم؛ حزب الله في لبنان؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ منظمة العمل الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الأصولية الإسلامية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية لإيران؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ إسرائيل؛ اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ يوم القدس؛ الجهاد؛ خامنئي، علي؛ خاتمي، محمد؛ الخمينية؛ التحرير؛ حركة تحرير إيران؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ مرجع التقليد؛ مجاهدي خلق؛ حزب الشعب الجمهوري الإسلامي؛ مطهري، مرتضى؛ قطب زاده، صادق؛ رفسنجاني، علي؛ الثورة؛ الحرس الثوري؛ رشدي، سلمان؛ شريعتي، علي؛ شريعتمداري، آية الله محمد؛ الشقاقي، فتحي؛ النظام؛ الحكومة الدينية؛ عالميّة الإسلام؛ الولي الفقيه.

الخمينية. أثناء عقد ونصف من قيام الجمهورية الإسلامية لإيران، بقيت إيران ملتزمة بأهداف نظام (*) آية الله الخميني ومأسسة الثورة (*) في الداخل وتصديرها إلى الخارج. الهدف الأول حصل بشكل كبير في مدّة قصيرة نسبياً. فتم تبني دستور (*) ينص على الشكل البرلماني للحكم تحت توجيه الشريعة (*). أصبح الخميني السلطة القانونية العليا والمرشد الديني والسياسي الأعلى للدولة والمجتمع بموجب ولاية الفقيه (*). أصبح تصدير الثورة أو الخمينية حجر زاوية سياسة إيران الخارجية. فتصدير الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) هو جزء من النظرة العالمية الأيديولوجية والتفسيرات الدينية للإمام الخميني، وهي نظرة دمجت الجذر الديني للقومية الإيرانية مع الاعتقاد بضرورة نشر الإسلام(*) الثوري الإيراني، مما يمهد الطريق لقيام الأصولية الإسلامية العالمية (*). إن سياسة إيران الخارجية متجذرة في فهم الإمام الخميني للإسلام.

على أية حال، بعد انتخاب علي أكبر هاشمي رفسنجاني (*) رئيسًا في تموز/يوليو، ١٩٨٩، بدأ بشكل واسع ظهور إجماع (*) على المبادئ الأساسية، والمؤسسات، وتوجهات السياسة الإسلامية. ألهم نجاح الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ النشطاء المسلمين في جميع أنحاء العالم، لذا جعلوها نقطة البداية في جهادهم ضدّ الأنظمة الظالمة. بهذه الطريقة، تصرّفت إيران كمشجع وبادئ للثورة الإسلامية العالمية، فانفجرت انتفاضات شيعية في المملكة العربية السعودية والبحرين والكويت وباكستان والعراق. كان اتجاه هذه الانتفاضات في تلك البلدان هو تقوية النهوض والتعبئة الإسلامية حسب خط دعوة الخميني.

في المملكة العربية السعودية، استهدفت الاضطرابات العامة وهجمات التفجير في نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٥ مقر برنامج التعاون العسكري الأمريكي حيث قتل بضعة أشخاص، بمن في ذلك أمريكيون. الحادثة حدثت حيث تمركز ٥,٠٠٠ عسكري أمريكي في المملكة العربية السعودية. فوراً أشارت أصابع الاتهام نحو إيران، والسودان، والعراق.

في البحرين، حدثت أيضًا اضطرابات عامة وعدّة محاولات إنقلابية ربطت مباشرة بإيران. أيضاً، حدثت أعمال إرهابية، مثل الاختطاف الذي نسب إلى الفدائيين الإيرانيين، في الكويت. أثناء السبعينات، أوجد هادي المدرسي شبكةً في البحرين لدعم الخميني الذي كان يعيش في المنفى. ومباشرة بعد عودة الخميني إلى إيران، تظاهرت عدّة مئات من البحرينيين الشيعة لمصلحة ثورة إيران واشتبكت مع السلطات في أغسطس/آب ١٩٧٩. محمد مدرسي، والذي كان قد طرد من البحرين في عام ١٩٨٠، بث نداءات مذاعة منتظمة من طهران تدعو للانتفاضة ضدّ السلالة الحاكمة. في عام ١٩٨١، أحبطت الحكومة إنقلاباً واعتقلت عدّة أعضاء من الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين (*)، وهي حركة استمدت توجهاتها من مدرسي وتمويلها من إيران. من الجدير ذكره أن تأثير الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ هو أكثر ظهورًا في البحرين بسبب أغلبيتها الشيعيّة، ولأنه في زمن حكم الشاه كانت محافظة إيرانية حتى عام ١٩٧١ عندما تخلّى الشاه رسمياً عن إدّعاء إيران التاريخي بالسيادة على البحرين.

على أية حال، كان تأثير إيران أقل خطورة في الدول السنية الخليجية

الأخرى، خصوصاً أثناء الحرب الإيرانية العراقية التي دامت حتى عام ١٩٨٩. في العراق، نجح الرئيس صدام حسين بمنع تأثير الثورة الإيرانية، مع أنّ الأقلية السنيّة تحكم الأغلبية الشيعيّة (٦٠ بالمئة) الموجودة بالدرجة الأولى في الجنوب.

أما التأثير المباشر والأكثر ثباتاً فهو ما زال في لبنان، وهي بلاد فيها أقلية شيعيّة قوية. قاد الإمام موسى الصدر (*)، وهو رجل دين من أصل إيراني، قريب محمد باقر الصدر (*)، الشيعة في عملية تعبئة طوال الستّينات والسبعينات وحتى اختفائه في ليبيا في عام ١٩٧٨. كان موسى الصدر مؤثرًا في تفسيره الثوري للرمزيّة الشيعية في لبنان، كتفسير الخميني الثوري (*) للإسلام. أسّس حركة المحرومين أمل والتي استهدفت الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. علاوة على ذلك، عندما احتلت إسرائيل أجزاء من لبنان عام ١٩٨٢ شهد لبنان تأسيس حزب الله (*). وظهرت ملصقات الخميني على البيوت وفي الشوارع، كما زيّنت منشورات حزب الله بصورته.

في مصر، وهي بلاد سنية، كان التأثير الإيراني غير مباشر لأن الثورة عزّزت فرص السياسات الإسلامية دون تدخّل الحكومة الإيرانية. على أية حال، وبعد الثورة الإيرانية، صعّدت الجماعات الإسلامية الثورية أكثر الأعمال الجهادية العنيفة ضدّ النظام وصلحها مع إسرائيل (*). تتوج كل هذا في اغتيال الرّئيس أنور السادات الذي اعتبر خائناً من قبل تلك الحركات.

أما التأثير الإيراني في تونس وليبيا فكان غير مباشر إلا أنه قوّى الاتجاهات الإسلامية الموجودة قبل الثورة الإيرانية. ومع أنّ الزعيم الليبي معمر القذافي دعم الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ وعارضها الرّئيس التونسي الحبيب بورقيبة، فقد اعتبر كلاهما الثورة الإيرانية تهديدًا لنظامه. على أية حال، في تونس، وعلى سبيل المثال، شجّع المثال الإيراني نشطاء مسلمين لتأكيد مطالبهم، فظهرت حركة الإتجاه الإسلامي (*).

الخوارج. راجع: الدولة الإسلامية.

خياط، عبد العزيز (١٩٢٤ -). ولد الدّكتور خياط في نابلس في الضفة الغربية. انتسب إلى جامعة الأزهر في القاهرة في عام ١٩٣٩، وأصبح

مقرّباً من حسن البنا (*)، زعيم الإخوان المسلمين (*). وزّع خياط سويّة مع آخرين، بما في ذلك مصطفى السباعي (*)، الكراريس في مصر ضدّ التدخل الخارجي في العراق. اعتقل الآخرون لثلاثة أشهر فجمع أموالاً لمساعدتهم. انضمّ إلى الإخوان المسلمين رسمياً في عام ١٩٤٢ وعمل في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي. ترك خياط القاهرة في ١٩٤٧ في مهمة بناءً على تعليمات البنا من أجل تعليم الشباب في فلسطين والأردن وسوريا. خلال تلك الفترة، أصبح واحداً من ممثلي الإخوان في فلسطين.

بعد عشر سنوات، انشقّ عن الإخوان لأنه لم يتقبل طريقة نشر رسالة الإخوان بعد موت البنا. فيما بعد، انضمّ إلى تقي الدين النبهاني (*)، زعيم حزب التحرير الإسلامي (*) وأصبح واحداً من أعضائه المهمين. سجنته الحكومة الأردنية، لكنه أصبح وزيرًا للأوقاف والأماكن المقدّسة عام ١٩٧٣.

ـ د ـ

دار الإسلام. راجع: دار الحرب.

دار الحرب. يعتبر الأصوليون المتشددون أن دار الإسلام والدولة الإسلامية (*) تقومان على تلك الأرض حيث يحكم النظام الإسلامي والشريعة (*) بغض النظر سواء كان كلّ أو بعض السكان مسلمين. لكن تلك الأرض التي لم تحكم من قبل الإسلام (*) فهي دار الحرب بغض النظر عن معتقدات (*) الناس. المهم هنا أنّ المجتمع الإسلامي هو مسلم لا لأنه متكوّن من المسلمين لكن بالأحرى بسبب حكم الشريعة الإسلامية له. هكذا، فإن حكم الشريعة الإسلامية في المجتمع سواء كان متكوّناً من أغلبية من غير المسلمين أو المسلمين يحول ذلك المجتمع إلى مجتمع مسلم. إنّ قيام الدولة الإسلامية لا يتعلق بأراضٍ معيّنة ولا بأجناس معيّنة، فالمجتمع الإسلامي يمكن أن يؤسّس في أي مَكان. من ناحية أخرى، إن تلك المجتمعات التي تدّعي أنها مسلمة ليست كذلك إذا لم تؤيّد الشريعة الإسلامية. هذا يعني عملياً بأنّ أكثر المجتمعات الآن ليست إسلامية، وهكذا، يجب أن تغيّر. علاوة عن ذلك، تشمل دار الحرب أيّ دولة تحارب التوجهات الدينية للمسلمين .راجع أيضاً: حزب الله.

دار السلام. راجع: السلام؛ عالميّة الإسلام؛ النظام العالمي.

داودية، عبد خلف (١٩٢٢ -). كان زعيماً وعضو الإخوان المسلمين في الأردن (*). ولد في الطفيلة، وعمل في وزارة التربية. أصبح محافظاً للعديد من المناطق. في عام ١٩٨٤، أصبح وزيراً للأوقاف والأماكن المقدّسة.

دخيل، عبد الصاحب (-١٩٧٠). كان دخيل عضوًا مؤسّسًا لحزب الدعوة الإسلامية (*) في العراق. مات في السجن في عام ١٩٧٠ بسبب التعذيب. رفض دخيل تزويد السلطة بأيّ معلومات حول الحزب وزعمائه.

درويش، عبد الله نمر. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الدستور. يعتبر معظم المفكّرين والنشطاء الأصوليين أن الدستور الشرعي هو القرآن (*) أو الخلاصات المستندة إلى القرآن لأنهم يؤمنون أن التشريع (*) مسألة إلهية. بينما يتقبل الأصوليون المعتدلون، مثل حسن البنا وراشد الغنوشي (**)، الحكم الدستوري الحديث، إلا أنهم يطالبون بتأسيسه على النصوص القرآنية والمشروعية عموماً. أما الأصوليون المتشددون مثل سّيد قطب وعمر عبد الرحمن (**) فينكرون أيّ مشروعية قائمة على التشريع الإنساني. ويعتبر الراديكاليون التشريع الإنساني اغتصاباً لألوهية الله. إنّ الدستور الوحيد المقبول عندهم هو القرآن .راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر؛ الردة؛ الحكم الدستوري؛ مجلس صيانة الدستور؛ الديموقراطية؛ حزب الحق؛ جبهة حزب العمل الإسلامي؛ حزب التحرير الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسلامية؛ الخمينية؛ مجلس الشورى؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ حزب النظام الوطني؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ الحركة الشعبية؛ قطب، سّيد؛ الدين.

الدعوة. دعوة العالم إلى الحقيقة هي جزء من عالميّة (*) الإسلام (*). وهي تستلزم عند الأصوليين مثل أبي الحسن الندوي، وحسن البنا، وسيد قطب (*) وعبد الجواد ياسين، نقل القيادة العالمية من الغرب (*)، الذي أساء استعمال الثقة، إلى المسلمين، الذين عليهم النضال من أجل إحداث ذلك النقل. و يجب أن يوجه النضال أولاً إلى الفرد، فالعائلة، فالمجتمع ثم

الدولة وبعد ذلك العالم. فإذا ما فعل المسلمون ذلك، يجادل الأصوليون، فسيشكّلون إذًا القوّة الحقيقية الوحيدة التي يمكن أن تأخذ القيادة من الغرب، والتي يمكن أن تحطّم نظام (*) الجاهلية، والتي يمكن أن تزيل الاضطهاد السياسي. على سبيل المثال، يدافع البنا عن هذه الفكرة من النقد المحتمل من استحالة تطبيق هذه العملية بالقول بأنه على المسلمين أن يبدأوا مجددًا، كما فعل النبي: فالنبي ما امتلك شيئًا سوى الحقيقة والإرادة مما أدّى إلى هزيمة العديد من الإمبراطوريات .راجع أيضاً: الأفغاني، جمال الدين؛ الأصالة؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب الله؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ الجماعة الإسلامية؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الخمينية؛ حزب النظام الوطني؛ الماضي؛ السلام، القرآن؛ رضا، محمد رشيد؛ السلفية؛ القوات السلفية، الشورى؛ توحيد؛ عالميّة الإسلام؛ الوهابية.

الدعوة الإسلامية في العراق. شكّل حزب الدعوة الإسلامية في عام ١٩٦٨ بقيادة بعض الزعماء الدينيين الشيعة الوثقيي الصلة بعلماء إيران. استلهم الحزب فكره من آية الله محمد باقر الصدر (*)، الذي دعا إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية في العدالة السياسية والاجتماعية (*). في عام ١٩٧٩، وأثناء الاضطرابات في النجف وكربلاء، كشفت الحكومة عن حزب الدعوة، الذي كرّس نفسه لإسقاط النظام عبر تلقيه الدعم من إيران. أما اليوم فالحزب ممنوع من ممارسة أي نشاط، واعتقل محمد باقر الصدر وأخته ونفّذ فيهما حكم الإعدام في عام ١٩٨٠، فتحول الحزب إلى منظمة سرية. أصدر آية الله الخميني (*) فتوى شرعية ردّاً على إعدام الصدر اتهم فيها النظام العراقي بالكفر (*) ودعا الجيش العراقي لإسقاطه. يبدو وكأن هناك صلة بين حزب الدعوة وحزب الله (*) في لبنان، فمحمد حسين فضل الله (*)، المعروف سابقًا بأنه الزعيم الروحي لحزب الله، كان عضو حزب الدعوة أثناء دراسته في العراق. ادعى الحزب مسؤولية محاولة اغتيال ابن صدام حسين، عدي، الذي جرح بشدّة في يناير/كانون الثّاني ١٩٩٦ .راجع أيضاً: دخيل، عبد الصاحب؛ حزب الله؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الصدر، محمد باقر.

الدعوة في الأردن. راجع: الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية.

الدعوة في الكويت والمملكة العربية السعودية. هي حركة سياسية شيعيّة سرية كانت ناشطة في الكويت والمحافظة الشرقية للمملكة العربية السعودية في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات. دعت إلى إسقاط النظام القائم في الدولتين والى تأسيس الجمهوريات الإسلامية على غرار الجمهورية الإسلامية في إيران. ربطت الحركة بإيران على أثر ثورة ١٩٧٨-١٩٧٩. وبينما تم تقييد عملياته السرية بشدّة من قبل أجهزة أمن البلدين في أوائل الثمانينات، إلا أن هناك إشارات تدل على الأقل على استمرار بعض الدعم الشعبي، خصوصاً في المملكة العربية السعودية في عام ١٩٩٢.

الدعور أحمد. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

الدولة. راجع: خلافة؛ الحكم؛ الحكومة؛ الدولة الإسلامية.

الدولة الإسلامية. في مرحلة ما قبل الأزمنة الحديثة، وبخاصة في القرنين السادس والسابع للهجرة عندما دخلت الخلافة (*) في مرحلة الضعف والتحدي، بدأ التفكير جديًا في إقامة الدولة الإسلامية كأساس النظام الإسلامي مع الإبقاء على الخلافة كرمز للوحدة. وفي مرحلة لاحقة، ومع تزايد الأزمات السياسية والأخلاقية والاقتصادية، ودون الحاجة للتذكير باحتلال القوى الأجنبية للأراضي الإسلامية، شهدت المجتمعات الإسلامية الكثير من الحركات الإحيائية والتي تذبذبت بين تبني الثورة المتشددة (*) وبين الإصلاح المحافظ.

إن تشابك العقيدة الدينية والدولة وعدم الفصل بينهما كانت فكرة راسخة حتى مع الخوارج في القرن السابع. كان الخوارج من أوائل الجماعات التي فرضت مبدأ الحاكمية (*)، والحكم السياسي الإسلامي، والسلطة النهائية للقرآن (*) الذي يعتبر المرجع الوحيد الذي له سلطة الإلزام على المسلمين. علاوة عن ذلك، أنكر الخوارج مشروعية (*) التحكيم الإنساني، ما لم يكن مدعومًا بالنص (*). وما كان الخوارج مستعدّين للإذعان لقرار الجماعة وبدلاً من ذلك، عزلوا أنفسهم عن الاتجاه العام ودعوا إلى قتال أولئك الذين لم يلتزموا بالقرار النصّي للقرآن. كما أعطى الخوارج أنفسهم، علاوة عن ذلك، الحقّ في الحكم على اعتقادات وسلوك الآخرين وأعطوا كلّ سمات الوجود الإنساني معنى دينياً. والأكثر أهميّةً من هذا، أنهم كانوا لا يتسمون بالمرونة

سواء فيما يتعلق بالمبادئ أو السلوك. إلا أن غالبية الجماعة قاتلتهم كمرتدّين لأنهم لم يقبلوا تحكيم الجماعة.

وفي العصور الحديثة، دعت الوهابية (*)، والتي تتبع فكر أحد مفكّري القرون الوسطى ابن تيمية (*)، إلى تنقية الإسلام بالعودة إلى أصول الدين (*)، أي: القرآن والسنة النبوية. وهي تتبع خطًا فكريًا صارمًا في محاولاتها لإعادة بناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على أساس التوحيد (*) ومذهب السلف الصالح. والمهم فيما قام به السلف هو كرههم للاشتغال في الجدال الفلسفي والفكري وتمسّكهم بالنصوص (*) الأساسية دون أيّ محاولة رئيسية لإعادة التفسير (*) وتجديد مبادئ الإسلام (*).

من الحركات المهمة الأخرى في العصور الحديثة السنوسية والمهدية (**) التي بدأت أساساً كحركات صوفية، إلا أنها تحولت فيما بعد إلى حركات سياسية كافحت ضدّ التدخّل الغربي في ليبيا والسودان على التوالي وطالبت بإقامة الدولة الإسلامية. نظرت الحركتان إلى دورهما كحركتي تطهير تستهدفان إعادة الإسلام الأصيل مما تطلّب انغماسهما في السياسة. فرفعت هاتان الحركتان، كالوهابية، أصولاً مماثلة ونظر اليها على أنها الطريق إلى إنقاذ الجماعة الإسلامية.

إن الإخوان المسلمين (*) في مصر، كما هو حال الجماعة الإسلامية لأبي الأعلى المودودي (*) في باكستان، ركّزت بشكل أكبر على السمة السياسية للإسلام من أجل الوصول إلى إحياء جديد للمسلمين. دعت حركة الإخوان إلى الحاجة الماسة لتأسيس دولة إسلامية كخطوة أولى في عملية تطبيق الشريعة (*). بينما ركّزت الإخوان على عملية إعادة التفسير الفكري بالعودة إلى الأصول (*)، وركزت بشكل انتقائي على مفاهيم سياسية غربية رئيسية مثل الحكم الدستوري والديموقراطية والتي اعتبرت أدوات ضرورية لتأهيل المفهوم الإسلامي للدولة. على أية حال، إلا أن الحالة العدائية جداً بين الإخوان والحكومة المصرية قادت بعض الإخوان للانشقاق بزعامة سّيد قطب (*). واصل قطب دعوته لإقامة الدولة الإسلامية بينما رفض أيّ تعامل وانفتاح ثقافي على الغرب (*) وعلى الآخرين. وقد جعل قطب وجود الدولة الإسلامية جزءًا أساسيًا من العقيدة. وأصبحت الدولة الإسلامية، في الحقيقة، عند قطب وأتباعه خضوع الجماعة لله (*) على أساس الشريعة. كما أصبحت

تمثل الاستمرارية السياسية والفقهية للشريعة التي يجب أن تكون قاعدة لكل الأحكام السياسية والدستورية. يزيل غياب مثل هذه القاعدة أيّ مشروعية قد تتمتّع بها الدولة وتدخلها إلى الجاهلية (*).

يحدّد آية الله الخميني (*) أكثر مفهوم الدولة الإسلامية الشرعية ومع أنّ الشريعة هي أساس الحكومة الإسلامية، إلا أن ولاية الفقيه هي التي تخرجها إلى حيز الوجود. وفي كل العالم الإسلامي اليوم، أن مطالب الحركات الأصولية الرئيسية في الجزائر، وتونس، والأردن، ومصر ما زالت إلى حدٍ كبير تتبع خطاب حسن البنا (*) حول الدولة الإسلامية، والحكم الدستوري، وسياسة تعدد الأحزاب، أما الحركات السنيّة المتشددة فما زالت أيضًا إلى حدٍ كبير تتبع خطاب سيد قطب، وأما الحركات الشيعية السياسية فتتبع خطاب الخميني. فرأي الإمام الخميني من الدولة الإسلامية هو أقرب إلى الحكومة الدينية (*) الثيوقراطية.

ومن شروط فهم المطلب الأصولي لإقامة الدولة الإسلامية هو القيام بدراسة معمّقة ضرورية لمفهوم البنا حول الدولة الإسلامية، والتي هي الفكرة التنظيمية الرئيسية والقوة الدافعة وراء حركة الإخوان المسلمين في كافة أنحاء الوطن العربي وكذلك الحركات الأخرى. اعتقد البنا والإخوان بأنّ السياسات الفاسدة نتجت عن الممارسات غير الأخلاقية للسلطة وكذلك من إساءة حل الأزمات التربوية والاقتصادية والإجتماعية المتعددة. فليس المطلوب فقط مجرّد تغيير الحكومة بل إحياء الروح الأخلاقية للجماعة. فالدولة ليست فقط الهيئة التي تنظّم شؤون الناس بل تتجاوز مثل هذا الوصف لكي تشترك أخلاقيًا في حماية العقيدة وفي سيادة الدين من أجل العمل على التجديد الإنساني وتغيير أسلوب حياة الإنسانية بموجب روح الدين. وعلى الرغم من أن وظيفة الدولة محدودة، عليها مساعدة الناس في العيش حياة مستقيمة. عليها، على سبيل المثال، إعادة توجيه منهج التعليم نحو الله. إن وجهة نظر الحياة المقبولة من الناس تصبح هي أرضية إقامة الدولة المطلوبة. إنّ الممارسة الشرعية للسلطة وكذلك سحب المشروعية يعتمدان على الشروط نفسها؛ وبعد قيام الدولة الإسلامية، لا تستطيع الدولة إبطال العقد الأصلي بين الناس والحاكم.

علاوة على ذلك، إن وظيفة الدولة هي شأن عالمي، خصوصاً أن التقييدات الجغرافية، من وجهة نظر البنا، ليست قابلة للزوال مع الدعوة

الإسلامية وبالتالي على الدولة التي تحقق عالمية الدعوة. لذا، فحالة الإنسانية هي جزء من الدعوة الإسلامية مما يجعل دور الدولة الإسلامية أخلاقيًا حتى على المستوى الدولي. وعليه، إن عالميّة الدعوة تجعل من وجود خلافة عالمية ضرورة على المستوى الدولي، على أساس أن الخلافة هي المؤسسة التي تتجاوز المكان والحدود وما شابه. على أية حال، وفي الوقت الحاضر، ينظر البنا إلى الكيان الإسلامي الجغرافي، أي الدولة، على أنها أكثر محوريةً من ناحية إقامة النظام الإسلامي (*). من الناحية العملية، وعند الأصوليين، إن احتمال إنجاز الدولة الإسلامية هو أكبر من إعادة قيام الخلافة الإسلامية.

إن الأصوليين يرون أن الدولة الإسلامية هي بداية ضرورية لإقامة المجتمع الإسلامي الفاضل. فبدون وجود الدولة سيكون من الصعب جداً أن ينظم المجتمع نفسه طوعاً على قاعدة إسلامية. ان طبيعة المبادئ الإسلامية الضرورية ذاتها تتطلّب مؤسسة منظمة من الدرجة الأولى. إذ أن الدولة هي المؤسسة التصحيحية التنفيذية الوحيدة بالإضافة إلى المؤسسة القضائية الحديثة لتنمية الشريعة. علاوة عن ذلك، لا يمكن أن تكون الدولة الإسلامية مقسمة مفهومياً وعملياً، فتعمل مرةً كمؤسسة علمانية، ومرة أخرى، كمؤسسة دينية. فالدولة، بمتابعتها لمطلب قيام المجتمع المستقيم، لا تنتج دعوى متعارضة لكنها تصبح القوّة الإجتماعية الشعبية المسؤولة والموجهة قائمة على تنفيذ فقط القانون وحماية النظام. فمن خلال مثل هذا الدور فقط تتمتع الدولة بالشرط الضروري لشرعية عملها.

يعود حسن البنا إلى الدولة التي أسسها النبي لكي يشتقّ منها أفضل نموذج للدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي. السبب وراء هذا ليس متعلقاً بالأفراد بحد ذاتهم أو سياقاتهم الاجتماعية والسياسية، لكن بالأحرى في مرجعية مسألة السلوك والفلسفة (*). إن البنية الرئيسية لتلك الدولة كانت الوحدة التي أصبحت العمود الفقري للنظام القرآني الاجتماعي الذي يفضي إلى الظواهر والأبعاد الأصيلة. لقد أنجز الخطاب القرآني ولغته وحدة اجتماعية، كما أدّت التوجهات الأيديولوجية الموحّدة للخلفاء إلى الوحدة السياسية، حتى في ذلك الوقت عندما فقدت الدولة مركزية الحكم، فتبلورت السلطة في الحكّام المحليّين وقادة الجيش وجباة الضريبة. لكن الهيكل العامّ للدولة بني على بناء تحتي صلب، أي: على المبادئ والعقيدة، والتي تتجاوز فهمنا اليوم للحكم والسياسة.

وعند الأصوليين، تشكّل الإشارات القرآنية شرعية الدولة الإسلامية، والتي تستند بشكل كبير إلى وظيفتها: السمو السياسي والروحي والدفاع عن الجماعة وحمايتها. من منطلق فكري، إن شرعية الدولة مبنية على إعادة تفسير مفهوم ربوبية الله ونتيجتها السياسية أو حاكمية (*) الله. إن ربوبية الله العالمية تجعل من النصّ القرآني نصًا ملزمًا في الأمور السياسية والفلسفية. من الناحية النظرية، لا بد أن ترتبط كلّ المفاهيم المتعلقة بالدولة الإسلامية بالمسلّمات والمبادئ الأيديولوجية المماثلة. تتضمّن هذه المفاهيم ضرورة تأسيس الدولة الإسلامية على الشريعة التي تعمل كالمصدر الرئيسي للإطار الدستوري؛ وتكامل ما هو ديني مع ما هو سياسي؛ والمعارضة النظرية لاشتقاق المبادئ الإسلامية من الفلسفات والأنظمة غير الإسلامية؛ والنظر إلى التسويات الدينية والأيديولوجية على أنها تنازلات دينية؛ واحتواء الإسلام على المبادئ الأبديّة التي يمكن أن تتعامل مع الأزمات الفلسفية والسياسية الاقتصادية والاجتماعية الحديثة.

ويرى الأصوليون أن تاريخ (*) الإسلام يظهر بالأمثلة كيف أن المسلمين أتبعوا السياسة بالدين؛ على سبيل المثال، كلّ التوسّعات السياسية قامت باسم الإسلام. فبقدر ما كان المسلمون يعملون للإسلام، كانوا منتصرين، لكن عندما فصلوا السياسة عن الدين الصحيح، وفقدت توسّعاتهم الحماس الديني، أصبحوا هم الخاسرين، ولذلك، فقد الإسلام الدور الذي لعبه في كافة أنحاء التاريخ. بكلمة أخرى، فمن خلال الإحياء الصحيح للروح الإسلامية فقط يمكن أن يستعيد المسلمون المعاصرون كلاً من السلطة السياسية والاعتراف الدولي بهم. إذ ان الإسلام لا يطلب من أتباعه فقط التمسّك بطقوسه لكن أيضاً، والأكثر أهميّةً، أن يكون الإسلام فاعلاً في حياة المسلمين. وهذا يتطلّب أيضاً من الدولة ليس التمسك الشكلي برموز الإسلام فقط بل التدخّل النشيط لمصلحته، مما يشكّل المصدر الرئيسي لشرعية الحكومة. وهذا يمكن الحكومة أو الدولة من تجديد مبادئ الشريعة طبقًا للحاجات المتغيرة ومطالب المجتمع. على أية حال، يجب أن لا تهمل الحكومة المبادئ التوجيهية العامة للشريعة.

إن القضايا التي تتعلّق بمثل هذه المبادئ كالوحدة العالمية للجماعة الإسلامية لا يمكن أن تستبدل بالروابط الضيّقة كالوطنية والقومية، مع أنّ الإثنتين يمكن أن تستعملا لتقوية المبادئ العالمية للإسلام. إن مثل هذا

الاستبدال يحرّف الروح الصحيحة للخطاب القرآني الذي يستهدف أساسًا الوحدة، لا الإنشقاق. ويعتبر البنا أن رفض هيمنة الألوهية (*) على هذه الحياة، والإنكار الذي يصاحبه هذا الرفض للوحدة العالمية، يقود ببساطة إلى الكفر (*). لذا، يعتقد معظم الأصوليين بأنّ أحد الوظائف الضرورية للدولة الإسلامية لا تكمن في إنتاج العقائد والفلسفات التي تعرقل وحدة الإنسانية والمسلمين بشكل خاص. في الحقيقة، العكس هو الصحيح، إذ يجب أن تحارب الدولة أيّ مسعى سياسي وفلسفي لتضيق مجال تطبيق الإسلام عبر رفض فرض الأنظمة الإنسانية على النظام الإلهي. وإذا خضعت الدولة الإسلامية لمثل هذا الفعل، فإنها بهذا تقوّي الجاهلية (*) وتساهم في انشقاق الإنسانية، ورفض مسلّمات الشريعة. على أية حال، يرى أبو الحسن الندوي (*)، وسّيد قطب وأبو الأعلى المودودي أن إقامة دولة إسلامية واجب ديني.

ويوضّح المودودي الاختلاف بين الدولة الإسلامية والدولة غير الإسلامية بالتالي. أولاً، الدولة الإسلامية ليست فقط مجرد إدارة لكنها تهدف إلى التوصل إلى إنجاز مثالي عالي، بما في ذلك النقاوة والخير والنجاح والازدهار. كما أن العدالة النزيهة (*)، والحقيقة الموضوعية والأمانة هي قواعد السياسة، سواء بين الدول أو الأفراد. فالسلطة هي أمانة من الله يجب استعمالها لتحقيق العدالة والأخلاق (*) والالتزام بها.

إن مبدأ الدولة الإسلامية، والذي قدّمه العديد من العلماء، يقدم بشكل محافظ جداً كما هو حال المملكة العربية السعودية، ويقدم بشكل ثوري كما هو حال الثورة في الجمهورية الإسلامية في إيران كما نظر لها آية الله الخميني أو تلك التي أسس لها نظريًا سيد قطب، وحسن البنا وحسن الترابي (*) .راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الأصالة؛ الخلافة؛ الحضارة؛ دار الحرب، النظرية الاقتصادية؛ فضل الله، محمد حسين؛ الله؛ الحركة الإسلامية في لبنان؛ حركة أمل الإسلامية؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حوى، سعيد؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب الله؛ الإجماع؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الأصولية الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الأسلمة؛ جاب الله، عبد الله؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ جماعة الفنية العسكرية؛ جماعة الجهاد

الإسلامي؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الفقه؛ العدالة؛ خالد، خالد محمد؛ الخميني، آية الله؛ مرجع التقليد؛ حزب السلامة الوطني؛ الحداثة؛ مجاهدي خلق؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ نصر الله، السيد حسن؛ قطب، سيد؛ الراديكالية؛ الثورة؛ رضا، محمد رشيد؛ سرية، صالح؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الشعبية؛ اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية؛ اتحاد القوى الإسلامية الثورية؛ الوهابية؛ النظام العالمي؛ الزمر، عبود.

الديموقراطية .بعض الأصوليين مثل راشد الغنوشي (*)، زعيم حركة النهضة الإسلامية (*) في تونس، والدّكتور حسن الترابي (*) في السودان، والشيخ محمد حسين فضل الله (*)، الزعيم الروحي السابق لحزب الله (*) في لبنان، أو حتى حسن البنا (*)، مؤسس الإخوان المسلمين (*) في مصر، يدافعون عن تبني الديموقراطية. لكن الديموقراطية عندهم لا تتضمّن مفهوم السيادة النهائية، بل تعني السيادة الإنسانية وممارسة السلطة. وتعني على الأخص الانتخابات، فلا تعود السلطة النهائية في الشؤون السياسية إلى الناس. ففي الإسلام (*)، تناط السيادة النهائية فقط بالله (*)؛ أما سيادة الإنسان فتتعلّق بممارسة السلطة ضمن حدود الشريعة الإسلامية والشورى (**).

يرى الأصوليون المعتدلون أنّ الديموقراطية المحرّرة الشعبية، المؤسسة على الشريعة الإسلامية، هي جسر تفاهم سياسي بين الشرق والغرب (*). فالتطرف والاستبداد ليسا صنيعة ثقافية إسلامية بأي بشكل، إذ انهما موجودان في الغرب والشرق، لكنهما اليوم أكثر بروزاً في الوطن العربي. يتبنّى الاتجاه الأصولي المعتدل تفسيراً(*) إسلامياً للديموقراطية الليبرالية مقابل الديموقراطية الشعبية للأصوليّة(*) المتشددة والقومية الاستبدادية في الوطن العربي. تعلن الأصوليّة المتشددة دستورية الإسلام، حتى في غير الدول الإسلامية، التي لا تتطلّب في حد ذاتها أي موافقة شعبية مسبّقة وتستبعد إمكانية قيام الحوار والتعاون مع الأنظمة العربية أو الغرب. تبدو الأصوليّة المعتدلة أكثر استعداداً لكي تقوم بالحوار والتفاوض، سواء في التشكيلات الحزبية أو في النقاشات العامّة حول السياسة، والعقيدة، والدين (**) ضمن سياق المجتمع المدني.

يجادل العديد من مفكري الأصولية مثل الترابي والغنوشي بأنّ الإسلام لا

يعارض الديموقراطية. بالعكس، يوضّح الترابي بأنه إذا نظرنا إلى الشورى و الديموقراطية من خارج شروطهم التاريخية، فيمكن استعمالهما بشكل مرادف للإشارة إلى الفكرة نفسها. وبينما تعود السيادة النهائية في الإسلام إلى الله، إلا أن السيادة العملية والسياسية، على أية حال، هي حق الناس. فالشورى لا تنفي حرية (*) الجماعة في اختيار المنهج الملائم ومجموعة القواعد المنظمة للحياة الاجتماعية أو حتى المجالس التمثيلية. لكن الترابي يحذّر من مغبّة خرق أيّ مبدأ أساسي إسلامي منصوص عليه في القرآن (*).

السبب الآخر لتقبل العديد من الأصوليين لدمقرطة الشورى يتعلّق بقدرتهم على التمييز بين حاكمية الله (*) وبين الحكم الإنساني: الأول لا يمكن أن يمثّل بشكل صحيح؛ ولذلك لا يمكن لأي فرد أو جماعة أو مؤسسة الادعاء بشكل صحيح بتمثيل أي حق إلهي في الحكم. على أية حال، ترتبط المشروعية (*) في تمثيل الحكم الإنساني في التمسك وتنفيذ الأوامر القرآنية وعلى وضع الشروط الصحيحة لتنفيذ الشورى. هذا المبدأ النظري، أي إنجاز الدستور الإسلامي (*)، يحدد للأمة (*) بشكل عام نوع النظام (*)الذي يجب اتباعه؛ أما المبدأ العملي المحدد لإنجاز شروط الشورى، فيجعل من الأمة السلطة الوحيدة للحكم. فعند معظم الأصوليين يتحوّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مفهوم أخلاقي لصياغة الحقوق العامّة والسياسية والقانونية لمراقبة الحكم السياسي. إنّ الحاكم مسؤول ليس فقط أمام الله لكن أمام الأمة أيضاً. فالاعتقاد بأنّ ممارسة السلطة تتطلب الموافقة المستمرة للأمة، يحول الحكم السياسي مجددًا إلى لا شيء أكثر من عقد بين المحكوم والحاكم، وبالتالي يدخل في السياسات الإسلامية الديموقراطية .راجع أيضاً: الأفغاني، جمال الدين؛ الأصالة؛ الحوار؛ المساواة؛ الحكم؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأحزاب؛ الشورى؛ الشمولية؛ الترابي، حسن؛ الغرب.

الدين. يقدّم أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب (**) وآخرون الدين كبديل عن الفلسفة (*) لأن منهجه (*) ونظامه (*) منسجم مع الكون. بهذا التقديم، تقسم الأصوليّة (*)، خصوصاً الاتجاه المتشدد، كلّ الطرق وأنظمة الحياة والعمل إلى قسمين: الإلهي والإنساني. فالإلهي هو مشتقّ

من أصل مقدس، وأولئك الأفراد والمؤسسات التي تنظّم حياتهم وأعمالهم وفقاً لذلك هم أتباع الله أو حزب الله (*). لكن الإنساني هو مشتقّ من الأنظمة الإنسانية، وأتباعهم هم أتباع الناس، لا الله. أو ببساطة، هم يشكّلون حزب الشيطان (*).

إذاً الدين بهذا المعنى هو منهج الاعتقاد الذي يتضمّن نظامًا للميتافيزيقيا، والسياسة، والمجتمع، والمبادئ الأخلاقية (*). يعتقد حسن البنا بأنّ الله زوّد الإسلام (*) بكلّ القواعد الضرورية لحياة الأمة بالإضافة إلى نهضتها وسعادتها. وبينما للإيديولوجيات العالمية، خصوصاً الاشتراكية والرأسمالية (*)، بعض المنافع إلا أن لها العديد من التأثيرات الضارّة، أما الإسلام فقد جلب ما هو مفيد وتجنّب ما هو ضارّ في الاشتراكية والرأسمالية. لذا، فإن تقليد الأمم أخرى أو تبنّي العقائد أخرى لا يمكن أن يوقد عصر النهضة في الشرق.

فلكلّ أمة (*)، طبقاً للبنا، دستور، وأساس الدستور الإسلامي (*) هو القرآن (*). كما أن لكلّ أمة قانوناً، ولا بد أن تكون القوانين الإسلامية مشتقة من الشريعة (*) وبموجب مبادئه الأساسية وعالميّته (*). ويجب أن تشمل الأسلمة عند البنا كلّ مظاهر الحياة، الاجتماعية، والمعنوية، والأخلاقية، والتربوية، والسياسية، والاقتصادية.

في الحقيقة، يعتبر الأصوليون، بقيادة أبي الأعلى المودودي وسيد قطب بالإضافة إلى حسن البنا، بأن الدين هو نظام الحياة المشتمل على المفاهيم والمبادئ، والتصرفات العامة والسلوك الفردي والاجتماعي والسياسي. ولأن دين الجماعة ليس مجرّد ألفاظ الإيمان بل طريقة التصرف، يصبح التصرّف هو مقياس الإيمان والإسلام. فالإيمان الصحيح يجب أن يتضمّن كلاً من عالمي الضمير والحياة العامّة. إن الإيمان ببساطة هو قوة التحفيز: فالإسلام ليس نظريةً تتعامل مع المسلّمات الإنسانية، بل هو، وأكثر أهميّةً، طريقة التعامل مع الحقائق.

يستبدل الأصوليون الفلسفة بالدين، وبينما قرر الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى بأنّ المدينة الصالحة تقوم على المعرفة (*)، وأن السعادة تعتمد على الميتافيزيقيا الصحيحة المبررة عن طريق العقل (*)، ينظر قطب، على سبيل المثال، إلى الدولة الصالحة، والمعرفة الصحيحة، والسعادة على أنها

اشتقاقات من المبادئ الإسلامية الصحيحة. ان مثل هذا الربط يجعل صلاحية أيّ نظام سياسي متوقفة على قدرته لإنتاج وترويج السعادة، كما أن السياسة هي منهاج إنجاز الغرض الإلهي التي من أجلها خلق الإنسان. وهذا الإنجاز يتطلّب فهماً صحيحاً للطبيعة. وكل نظام اجتماعي عاجز عن تحقيق فطرة الإنسان غير مناسب وظالم وغير طبيعي، ومعاكس لحركة الإنسان والهدف الإلهي.

إن تفسير الأصوليين (*) للدين يركز على النطاق العملي بدلاً من النطاق النظري من أجل تعميق وزيادة الاعتقاد ـــ فالعمل هو الدليل على الاعتقاد الصحيح. إن تعريف الدين بهذه الطريقة، يحوله إلى حركية (*) ناشطة في الأمور الاجتماعية والسياسية ورافضة للأنظمة المشتقّة من فلسفات ومناهج حياة غير إسلامية. الإسلام هو أرفع الأنظمة الدينية وغير الدينية الأخرى عند الأصوليين لأن خطابه يتميّز بالتلميحات الحيوية والمباشرة تجاه الحقائق العظيمة التي لا يمكن فهمها بأيّ طريقة إنسانية. يخاطب الخطاب القرآني الأوجه الأعمق للإنسانية من الناحية النظرية والعملية. بينما تحد الفلسفات الإنسانية الحقيقة، لأن أكثر التجارب الإنسانية والضرورية لا يمكن التعبير عنها بشكل صحيح وخارج إدراك الفكر الإنساني، لذلك تصبح الفلسفات عند الأصوليين مليئة بالتعقيدات غير الضرورية، والتشويش، والجفاف.

إن دور الدين عند الأصوليين ليس وضع خطاب مفصّل عن الميتافيزيقيا، بل يهدف، أولاً، إلى إحياء الوعي بالنفس وقوتها؛ وثانياً، إلى تنمية الفضيلة التي ترفع النفس؛ وثالثاً، التضحية في سبيل السعي وراء الحقيقة والتوجه نحو الله؛ ورابعاً، إبعاد الإنسان عن السعادة المادّية العابرة وفتح الطريق أمام السعادة الحقيقية؛ وخامساً، جعل الدين الهدف النهائي للروح؛ وسادساً، أن يكون الدين مصدر الوحدة وحلّ النزاعات؛ وسابعاً، تشجيع التضحية لأجل الإنسانية؛ وثامنًا، أن يكون الدين أساس تطوير الفرد، والمجتمع، والأمة، والعالم .راجع أيضاً: الأصالة؛ الردة؛ الخلافة؛ دار الحرب؛ الديموقراطية؛ علم الكلام؛ الأصوليّة؛ الأصول؛ الله؛ حزب الله؛ الحدود؛ البدعة؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهاد؛ المعرفة؛ المشروعية؛ مرجع التقليد؛ الماركسية؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأديان التوحيدية؛ الجاهلية؛ السلام؛ الفلسفة؛ الثورة؛ الشريعة؛

النظام؛ التقليد؛ التوحيد؛ علم الكلام؛ الكفر؛ عالميّة الإسلام.

ـ ذ ـ

الذنيبات، عبد المجيد (١٩٤٧ -). المرشد العامّ للإخوان المسلمين في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٤. ولد في الكرك، وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق. عمل في التعليم والقانون. مثّل الذنيبات الإخوان المسلمين في مجلس البرلمان وكان عضو مجلس الشورى (*) لحزب جبهة العمل الإسلامي (*). أصبح رئيس مجلس الشورى في عام ١٩٩٣.

ـ ر ـ

رابطة الدعوة الإسلامية. راجع: نحناح، محفوظ.

رابطة علماء الدين المناضلين. راجع: روحانيات موباريز.

الراديكالية (التطرف). القضية الحقيقية والعنصر الحاسم في التمييز بين برنامج أصولي متشدد وآخر معتدل يدور أولاً حول شروط ومبادئ تحويل البرنامج السياسي إلى واقع في الحياة اليومية. تستخدم الأصوليّة (*) مناهج متنوّعة وعمليات مختلفة في تحقيق صيغها الثقافية والسياسية. إحدى هذه الصيغ تستند إلى خصوصية المفهومية والاختلاف، سواء على المستوى الفلسفي، الأدبي، أو السياسي، التي تبرر كلّ الوسائل غير العادية لإنجاز برنامجها السياسي. ولأن الأصوليّة المتشددة أدركت عزلتها الحقيقية والنظرية كنتيجة للانشقاق والاستغلال الاجتماعي، والعنف السياسي (*) وعدم شرعية الأنظمة، ومعصية المجتمع وفساده، فقد حولت خطابها السياسي، في الغالب تحت ظروف حادّة من التعذيب والإساءة إلى لاهوت (*) سياسي طهوري حول السياسة. ويرى المتشددون أنه بدون السياق السياسي، لا يستطيع الإسلام (*) أن يبقى في وعي (*) الفرد والمجتمع.

فالشورى (*)، على سبيل المثال، ليس فقط مفهومًا دينيًا أو آلية للانتخابات، بل يعكس عند الراديكاليين، إرادة الجمهور، ومفهوماً متفوّقاً جداً على مفهوم الحرية(*) الفردية أو الاتفاق الاجتماعي. والأكثر أهميّةً من هذا، فهو يمثّل الإرادة الإلهية؛ ولذلك، فإن أيّ انحراف عن الشورى هو

إنتهاك لما هو مقدس ديني. لذا، على الفرد الإذعان لهذه الإرادة؛ وفي الحقيقة، ما حرية الفرد إلا ملحق بالشورى، كما أن حريته تعتمد عليها. وبينما قد تختار هذه الإرادة الشورى إقامة عقد سياسي مع حاكم ما، لا يجوز لها تطيع، بسبب ما تمثّل، السماح بالتعددية (*) والاختلافات الأساسية التي قد تؤدّي إلى الانشقاق. ولذلك، تصبح إقامة الدولة الإسلامية (*) عند الراديكالية، تحقيقاً للإرادة الإلهية، ولذا على الأفراد والجماعات الخضوع للدولة.

ومن هذا المنطلق، ومن خلال الشريعة (*)، فإن مأسسة الشورى والإجماع تعطى للدولة، والتي تعبر عن الإرادة العامة، دوراً معيارياً في أخذ الخيارات الأساسية في حياة الناس. فعند الأصوليين المتشددين، فإن المشروعية (*) الشكلية التي تكتسبها الدولة تجعلها غير خاضعة للمساءلة إلا أمام الله (*) وتطبيقها للشريعة، والتي هي أسّس إقامة الدولة. وهكذا، وبعد إقامة الدولة عن طريق الشورى، تصبح الشرعية مسألة شكلية داخلية، لا اجتماعية وعامة، مع أنّ الأصل كان كذلك. لذا، وطالما أنّ الدولة لا تقف ضدّ الشريعة لا يمكن إسقاطها بشكل شرعي، إذ انها هي التي تشرف في هذا السياق على الأخلاق (*) العامة وتطبيق الشريعة.

هكذا، يحوّل الأصوليون المتشددون التقوى الشخصية إلى إرادة جماعية، ثم يحوّلون هذه الإرادة إلى سلطة الدولة، سواء أكانت أخلاقية أم سياسية. لذا، لا تشرعن الأصولية المتشددة الأحزاب (*)، والجمعيات، والمؤسسات المدنية الأخرى لأنها لا تمتلك أي صفة تمثيلية أو شرعية. مثل هذه الحجج أدت إلى رفع شعار الاستبعاد النهائي للآخر، الديني والسياسي والاجتماعي: فليس هناك إمكانية فهم متنوع للأديان، كما أن تسيس الإسلام هو التفسير(*) الإسلامي الصحيح، وهو تفسير لا يمكن أن تمثّله إلا الدولة. في هذا السياق، لا تبدو إقامة الديموقراطية والحياة المدنية التعددية قابلة للحياة لأسباب نظرية وعملية .راجع أيضاً: الأفغان العرب؛ التطرف؛ الأصولية الإسلامية؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ جماعة الفنية العسكرية؛ قطب، سيد.

الرأسمالية. ترى الأصوليّة(*) المتشددة أن الرأسمالية تتميز بالربا،

والاحتكار، والاستغلال، وقلة العدالة (*)، وهي مرفوضة كنموذج إسلامي، فلا يجوز تقليدها أو اتّباعها. علاوة عن ذلك، ترتبط الرأسمالية بالقومية حيث إن دولاً مثل إنكلترا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، بالإضافة إلى الولايات المتحدة أعطت نفسها باسم المصلحة الوطنية الحقّ باستغلال، وغزو، واحتلال بلدان أخرى في الشرق الأوسط، والهند، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية.

من ناحية أخرى، ومع أن الاشتراكية والإسلام يشتركان في العديد من النقاط الضرورية مثل تقديم ضمانات الحد الأدنى للحياة، والعمل، والإسكان، والعدالة الاجتماعية (*)، إلا أن نظام (*) الإسلام الاقتصادي، طبقاً للأصوليين المتشددين، هو عنصر مكمّل للإسلام ومستند إلى التوحيد (*) .راجع أيضاً: الماركسية؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ الدين، الشورى.

الربوبية. راجع: الدولة الإسلامية.

رجام، عبد الرازق. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

رحال، سالم. راجع: جماعة الجهاد الإسلامي.

الردة. يعتبر الأصوليون المتشددون أنه لا بد من الالتزام بتعاليم القرآن (*) والشريعة (*) بشكل حرفي من قبل كلّ المسلمين. وينظرون إلى أيّ انحراف عن هذه التعاليم، إن ازدراء أو سوء فهم لها ردة. هذه الردة تشمل القضايا الكلامية والتشريعية والعقلية والسياسية وأيّ حقل من حقول المعرفة (*) إن كان من السلوك العام أو الشخصي. إلا أن الردة من الناحية التاريخية وظفها المسلمون من قبل لوصف أولئك الذين أنكروا الإسلام جملةً أو رفضوا أحد مبادئه الأساسية، وكان أقل ارتباطاً مع كيفية رؤية جماعة من الناس لسلوك أو اعتقاد المجموعات الأخرى. فعادة، لم يتهم أولئك المسلمون الذين يعترفون بالله (*) وبمحمد رسوله بالردة عندما أساءوا التصرف أو جادلوا بشكل خاطئ، وقد يعتبرهم البعض زنادقة.

يعطي الأصوليون المتشددون، أبو الأعلى المودودي، وسّيد قطب، وعمر عبد الرحمن، وعبد السلام فرج (**)، الردة معنى مشابهاً للكفر (*). فيجعلون منها مفهوماً أكثر انطباقاً على السلوك والسياسة منها على المفاهيم. على سبيل المثال، فالمسلم الذي يؤمن بالقرآن والسنة النبوية ويتبع حكومةً

علمانيةً ويقبل الفصل بين السياسة والدين (*) يعتبر عند المتشددين مرتدًا وكافراً أيضاً. كما أن اغتصاب السيادة السياسية يعتبر كفرًا. فالقضايا التي تتعلّق بالسيادة السياسية تتحوّل إلى قضايا الاعتقاد والردة والكفر. إن مشروعية (*) الحكومة ترتبط بحاكمية الله (*) ورفض جاهلية العالم (*). وهكذا، فالحاكم المسلم الذي لا يطبّق الشريعة الإسلامية بل يطبّق القوانين والدساتير الأجنبية (*) هو مرتد لأنه لا يطبّق الشريعة بل يطبّق القوانين والدساتير الأجنبية.

بينما تزود الأصوليّة المعتدلة (*) بعض المساحة لكلّ أنواع الحرية (*)، تطبّق الأصوليّة المتشددة صيغةً متصلّبةً للتكفير والردة. ويكفي في هذا السياق مثالان. الأول لسلمان رشدي (*) الذي اعتبره آية الله الخميني (*) مرتدًا بسبب ازدرائه للإسلام (*)؛ الثانية، قضية نصر حامد أبو زيد (*)، الذي اتهم بالردة ورفعت قضية قضائية ضده من قبل عبد الصبور شاهين (*) بسبب دراسات الأول التفسيرية للفترة التأسيسية للإسلام.

على أي حال، ترى الأصوليتان أن على البرامج والأنظمة الإنسانية أن لا تناقض الشريعة الإلهية. ولأن سيادة الشريعة تغطّي أمور الدين والدنيا، فإن نتائجها هي في الغالب متعلّقة بالسياسة التي تنظم شؤون المجتمع. فالشريعة السماوية ذات مغزى، ليس فقط من الناحية الغيبية، لكن، وعلى حد سواء، من الناحية الدنيوية. كما أنها تتعلق بقضايا الضمير الإنساني، والكيان السياسي. ومع أنّ الاهتمام بالحياة القادمة هو جزء من الدين، إلا أن الوجود الدنيوي هو أيضاً بالأهمية نفسها. فهذا الوجود هو جسر العبور إلى الآخرة وبين المدنس والإلهي .راجع أيضاً أبو زيد، نصر حامد؛ الفتوى؛ الله.

رسائل النور. أسس بديع الزمان سعيد النورسي (*) حركة إسلامية تركية. لم تعتبر هذه الحركة حركة منفصلة عن المجتمع بل كجماعة من المسلمين الذين يدعون الآخرين إلى الله (*). لذلك، لم يتبنّوا الهجرة عن الجماعة، ودعوا إلى إدخال التعاليم الإسلامية في مناهج التدريس. ووصلت عضوية الحزب إلى حوالى مليون ونصف، وانتشرت في كلّ فئات المجتمع التركي. حركة النورسي هذه كانت حركة صوفية وقفت ضدّ العدوان الروسي على تركيا.

أكّد أتباع النورسي بأنّ المجتمع التركي الذي تمكنت منه الكمالية، شوّه

سمعة تركيا. بعد انقلاب عام ١٩٨٠، رفض الحزب الانضمام إلى حزب السلامة الوطني (*)، والذي تعاطف معه الحزب في وقت سابق والذي عرف فيما بعد بحزب الرفاه (*). رأى الحزب أن النشاطات العامّة لنجم الدين أرباكان (*) كانت السبب وراء السيطرة العسكرية.

مات النورسي في ٢٣ آذار/مارس ١٩٦٠، ولا يعرف مكان دفنه. ظهر أتباعه علانيةً بعد ذلك، ثم تم اعتبار تعاليمهم غير سياسية من قبل السلطات. ركّزوا نشاطاتهم على نشر الصحف والمجلات. انشقت الحركة إلى العديد من الجماعات على خلفية قضية علاقة الحركة بالشؤون السياسية. قاد أرباكان الجماعة التي ركّزت على وجود مغزى سياسي لأفكار النورسي. منح زعيم الحركة الإذن لأرباكان لبدء حزب سياسي .راجع أيضاً النورسي، بديع الزمان سعيد.

رشدي، أسامة. أحد زعماء الجماعة الإسلامية (*) في مصر التي كانت بقيادة عمر عبد الرحمن (*)، والذي هو الآن مسجون في الولايات المتحدة الأمريكية. دعم رشدي مبادرة السلام (*) بين الحكومة المصرية والجماعة الإسلامية التي أعدّها منتصر الزيات (*). ينسب رشدي استمرار العمليات العسكرية التي تحدث في مصر، مثل عملية الأقصر في عام ١٩٩٧، إلى قيادة الجماعة، وخاصة أحمد طه (*). بعد تلك العملية، اعتذر رشدي عن العمليات العسكرية ضدّ السياح في مصر.

رشدي، سلمان. هو مؤلف أدبي بريطاني من أصول إسلامية هندية. نظر المسلمون عموماً إلى كتابه، **آيات شيطانية** (١٩٨٨)، كخروج عن الإسلام (*)، جلب له هذا الكتاب الشهرة والعار في الوقت نفسه، وحسب منظور القارئ. وبينما أدانت تقريباً كلّ البلدان الإسلامية هذا الكتاب، أصدر آية الله الخميني (*) في إيران فتوى (*) في ضرورة قتل المؤلف، وقدم مليون دولار جائزة لمن يقتل رشدي. أساءت هذه الفتوى إلى علاقة إيران بالغرب (*). واستعمل العالم الغربي فتوى الخميني ضدّ رشدي على أنه موضوع يتعلّق بحرية (*) التعبير.

على أية حال، قامت الاحتجاجات والمظاهرات ضد الكتاب في جميع أنحاء العالم الإسلامي. في عام ١٩٨٩، أحرق مسلمون في برادفورد، إنكلترا، نسخاً من الكتاب، وقامت مظاهرات في بومباي أدّت إلى موت ١٢

شخصًا. اختلفت ردود الفعل على الكتاب في العالم الإسلامي من بلد إلى آخر. إلا أن المؤكد أن الكاتب لم ينظر إليه إيجابياً أو بعطف .راجع أيضاً: الردة؛ الفتوى؛ الخميني، آية الله؛ الخمينية.

رضا، محمد رشيد (١٨٦٥-١٩٣٥). هو أحد المصلحين المسلمين الذين انتشرت أفكارهم في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولد في قرية القلمون في شمال لبنان. بعد دراسته في مدرسة دينية انضمّ إلى الحركة الإصلاحية بقيادة جمال الدين الأفغاني وفيما بعد محمد عبده (**). في عام ١٨٩٧، ذهب رضا إلى مصر لكي ينضمّ إلى الأفغاني لكنه انتهى بالانضمام إلى عبده بسبب موت الأفغاني. أصبح من الطلاب الأكثر قربًا وصداقة لمحمد عبده. نشر رضا المجلة المؤثرة، **المنار**، التي استمرت حتى عام ١٩٣٥.

وكأحد مفكّري الإصلاحية وحركة الحداثة، دعا رضا إلى قابلية تعايش الحداثة (*) مع الإسلام (*) من خلال عملية إعادة تفسير النصّ (*) والقائمة على الاجتهاد (*). مع هذا، كان رضا ضدّ العلمانية، وجادل بأن العودة إلى تعاليم السلف الصالح والقرآن (*) والسنة النبوية والإجماع (*) تؤدّي إلى تجديد دور الإسلام في إطار الحداثة. اعتقد رضا أن تدهور الأمة (*) الإسلامية ما كان بسبب جوهر الإسلام بل بسبب الجهل وإهمال النخب الإسلامية لحقيقة الإسلام. دعا رضا إلى إدخال حكم القانون وتبني الوسائل الديموقراطية في الشورى (*) وقبول سمات أخرى من الحضارة الغربية (*) من أجل التخلّص من الحكومات الاستبدادية.

وبينما أيّد رضا ضرورة استمرار الخلافة (*)، والتي ألغيت في عام ١٩٢٣، كان واحداً من أوائل المفكّرين المسلمين الذين دعوا إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) ككيان سياسي مؤقت. هذه الدعوة التقطها فيما بعد حسن البنا والإخوان المسلمين (**) .راجع أيضاً: السلفية.

رعد، محمد حسن (١٩٥٥ -). فاز بمقعد في البرلمان اللبناني في ١٩٩٢ و١٩٩٦ و٢٠٠٠ كمرشّح لحزب الله (*) في منطقة النبطية. وهو عضو المكتب السياسي لحزب الله.

رفاعي، محمد. راجع: الأفغان العرب.

رفسنجاني، علي أكبر (١٩٣٤ -). ولد في رفسنجان ودرس في قم مع آية الله الخميني (*) وآخرين. ناضل رفسنجاني ضد نظام الشاه واعتقل كثيراً. لعب دوراً مهماً في تنظيم المعارضة الدينية وكان إحدى الشخصيات الرئيسية التي عارضت ليبرالية رئيس الجمهورية الأول، أبي الحسن بني صدر (*).

كان رفسنجاني عضوًا مؤسّسًا في الحزب الجمهوري الإسلامي (*) وعضو المجلس الثوري (*). أصبح رئيس مجلس الشورى (*) وانتخب رئيساً للجمهورية في إيران في عام ١٩٨٩ وجدّد له في عام ١٩٩٣. يميل رفسنجاني إلى أن يكون واقعيًا جداً وقادرًا على ممارسة اللعبة السياسية بذكاء. في عام ١٩٩٧، أصبح رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام (*) .راجع أيضاً مجلس الخبراء؛ حزب الله؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ كوادر البناء؛ خامنئي، علي؛ خاتمي، محمد؛ الخمينية؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ منتظري، حسين علي؛ المجلس الثوري؛ طفيلي، صبحي.

روحانيات موباريز (رابطة علماء الدين المناضلين). هي جماعة جناح اليمين الإيراني السياسي التقليدي الذي يشتقّ عقيدته من رابطة كبار علماء الدين المناضلين. وتتضمّن قاعدتها الشعبية بعض كبار علماء الدين، وتجار البازار، وأنصار التقنية التقليديين، ومجموعات من الطبقة المتوسطة التقليدية. زعيمها هو علي ناطق نوري (*)، الرئيس السابق لمجلس الشورى (*). خسر في انتخابات رئاسة الجمهورية عندما فاز محمد خاتمي (*) في الانتخابات في ١٩٩٧ .راجع أيضاً: محتشمي، علي أكبر.

روحانيون موباريز (جمعية علماء الدين المناضلين). هو اليسار التقليدي الذي يشتقّ عقيدته من تجمع علماء الدين المناضلين. تتضمّن قاعدتها الشعبية طلاب العلوم الدينية من الطبقة المتوسطة وبعض كبار علماء الدين. للجمعية شعبية بين طلاب الجامعة والمثقّفين بالإضافة إلى الطبقات المتوسطة والفقيرة. هذه الجماعة هي أكثر تحرّراً من اليمين، والرّئيس محمد خاتمي (*) هو أحد أعضائها، فهو يحمل آراء تحرّرية مثيرة للجدل حول العلاقة بين الحكومة والمجتمع .راجع أيضاً: تيار التغير.

الرياطي، بدر (١٩٤٧ -). هو عضو مؤسّس لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد الرياطي في بئر السبع في فلسطين، وحصل

على الإجازة في التجارة من جامعة دمشق. أصبح عضو مجلس البرلمان في عام ١٩٩٣.

— ز —

زبيري، محمد محمود. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

زلوم، عبد القديم. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

الزمر، عبود. عبود الزمر كان ضابط استخبارات في الجيش والزعيم العسكري لتنظيم الجهاد (*) بالإضافة إلى كونه زعيم وأحد مؤسسي جماعة الجهاد الإسلامي (*). يتبع الزمر فكريًا سّيد قطب (*) في التأكيد على أهمية التدخّل النشيط في المعارضة الكليّة للدولة. ويرى الزمر ضرورة أن يرتكز برنامج العمل السياسي على رؤية إسلامية قابلة للتطبيق وتساهم في توحيد الحركات الإسلامية ضمن إطار واحد والتي تؤدّي إلى التخلي عن الاختلافات الفردية والعامّة. وباستخدام الزمر لتعبير قطب السياسية الرئيسية، أو معالم في الطريق، يحثّ الزمر الحركة الإسلامية على التركيز على هدفها الأساسي، أي إقامة الدولة الإسلامية (*). هذا يتطلّب موقفاً عنيداً واستبعادياً تجاه المجتمعات الجاهلية (*) وأنظمة الحياة. إنّ البديل الذي يستخدمه الزمر هو التغير المتشدد أو بأسلمة (*) كلّ مظاهر الحياة والرفض الثابت للعلمانية، والقومية، والحياة البرلمانية. كلّ هذا التغيير يجب أن يبدأ، على أية حال، بخلع الحكّام الحاليين الذين لا يلتزمون بالشريعة (*). وبناءً على عقيدته المتشددة الاستبعادية، فشل الزمر أولاً بقتل الرّئيس أنور السادات لكن نجح فيما بعد بمساعدة أعضاء تنظيم الجهاد في إنجاز العمل. يقضي حكماً بالسجن لمدى الحياة في أحد سجون مصر .راجع أيضاً: الجماعة الإسلامية في مصر؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ المغربي، نبيل عبد المجيد.

الزنداني، الشيخ عبد المجيد. هو شخصيّة مثيرة جدًا للجدل في اليمن ويمثّل نموذجاً للأصوليين اليمنيين. كان الزنداني عدوًا قويًا للحزب الاشتراكي، وفي عام ١٩٩٣ أصبح عضو مجلس الرئاسة. فقاد معركة دستورية وكان قادراً على ضمان مكان للأصوليين في النظام الرسمي عبر الاعتراف بالشريعة (*) كمصدر أساسي للتشريع (*).

قضى الزنداني في وقت سابق تسع سنوات في مكة المكرمة حيث علّم وكتب في الموضوعات الإسلامية. أثناء الثورة والحرب الأهلية في اليمن، أصبح صديقاً مقرّباً لعبد الله الأحمر(*)، حالياً رئيس حزب التجمع اليمني للإصلاح(*). كان عضو الإخوان المسلمين (*) لكنه تركه في أواخر السبعينات. حالياً، الزنداني هو رئيس مجلس الشورى في حزب التجمع .راجع أيضاً حزب التجمع اليمني للإصلاح؛ التجمع اليمني للإصلاح.

زهار، محمود. هو عضو المكتب السياسي لحماس (*): حركة المقاومة الإسلامية والناطق باسمها في منطقة غزة .راجع أيضاً حماس؛ الإخوان المسلمون في فلسطين.

زهدي، كرم. راجع: جماعة الجهاد الإسلامي.

الزوابري، عنتر. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

الزيات، منتصر. هو محامي الأصوليين الذين حوكموا لبضع سنوات في مصر، خصوصاً أولئك الأعضاء من الجماعة الإسلامية التي أدينت باغتيال الرّئيس أنور السادات. الزيات هو محام أصولي معتدل، ويعتبر خبيراً في حقوق الإنسان. اعتقل الزيات في عام ١٩٩٤ بتهمة الاتّصال بزعماء أصوليين متشددين يعيشون خارج مصر.

فشلت مبادرة الزيات في التوصل إلى اتّفاق بين الحكومة المصرية والمنظمات الأصولية المتشددة، مثل الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي (**) للتخلّي عن العنف (*) والسماح لهم بالمشاركة السياسية. اتهمت القيادة المنظمات الموجودة في الخارج بإجهاض المبادرة بسبب انقساماتهم الداخلية. يفكر الزيات في اعتزال الحياة السياسية .راجع أيضاً: رشدي، أسامة؛ طه، أحمد.

الزين، أحمد. راجع: تجمع العلماء المسلمين.

— س —

سابق، السيد. راجع: السلفية.

السباعي، مصطفى (١٩١٥-١٩٦٤). هو أحد أهم المفكّرين الأصوليين السوريين البارزين ومؤسس الإخوان المسلمين في سوريا (*). ولد السباعي في حمص لعائلة مشهورة بعلمائها. وفي عمر الثامنة عشرة درس في مصر في جامعة الأزهر وعمل مع الإخوان المسلمين المصريين (*). أصبح السباعي مقرّبًا من حسن البنا (*) وسجن في عام ١٩٣٤ لأنه تظاهر ضدّ البريطانيين. في عام ١٩٤٠، أرسله البريطانيون إلى معسكر في فلسطين، وبعد إطلاقه في عام ١٩٤١، أسّس السباعي " شباب محمد" (*). لكنه اعتقل مرة ثانيةً من قبل الفرنسيين وسجن لأكثر من سنتين. في عام ١٩٦٤، جمع جماعات إسلامية مختلفة وأسّس الإخوان المسلمين في سوريا.

يتركز تراثه الفكري بشكل رئيسي على محاولته تجديد معنى العدالة الاجتماعية (*) من خلال المبادئ الأساسية للإسلام (*). وبما أن الله (*) هو المالك النهائي للأشياء، فملكية الإنسان هي أمانة من الله يحق للإنسان أن يتصرف بها. لذا، يجب أن تنظّم الدولة وسائل الإنتاج الضرورية فقط وتصلّح وتشرف على التطبيق الصحيح للتكافل الاجتماعي (*). راجع أيضاً: الطلائع المقاتلة؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون في سوريا؛ السلفية.

السحابي، عزّت الله. راجع: التيّار المصدّقي.

سحنون، أحمد. راجع: جمعية التضامن الإسلامي الجزائري.

سروش، عبد الكريم (١٩٥٤ -). ولد في طهران ودرس الكيمياء في جامعة طهران، ثمّ في جامعة لندن. أصبح سروش مهتماً بفلسفة العلم والتاريخ. بعد الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*)، أصبح سروش عضو المجلس الأعلى للثورة الثقافية، سويّة مع محمد خاتمي (*). أصبح سروش أستاذ جامعة أيضاً بالإضافة إلى كونه عضو مجلس أمناء العديد من المعاهد الثقافية. عمله الرئيسي كان كباحث في معهد الدراسات والأبحاث الثقافية. فيما بعد، وجّه نقده إلى الدور الديني في الشؤون السياسية وأصدر كتابات لم تُرضِ المؤسسة الدينية والسياسية. جرد سروش من وظائفه ومنع في العديد من المرات من السفر للخارج. إن وجهات نظر سروش الدينية والسياسية هي ليبرالية ومعادية لحكم رجال الدين.

يقول سروش بأنّ المؤسسة الدينية أصبحت مادية ومسيّسة وسطحية من الناحية الثقافية. يعارض النظرية التي تقول بوجوب استمرار الثورة الإسلامية، ويجادل بأنّ التفسير الأيديولوجي (*) لا يلائم مرحلة بناء الدولة. مثل هذا التفسير في إيران لا يعتبر فكرًا دينيًا إيجابياً. دعا سروش رجال الدين إلى الانسحاب من المؤسسات الرسمية. فطرد من وظيفته الأكاديمية في جامعة طهران.

سرية، صالح (١٩٤٧-١٩٧٥). ولد الدّكتور سرية في يافا في فلسطين وانتقل مع عائلته إلى العراق في عام ١٩٤٨. هرب إلى مصر في عام ١٩٧٢، و رتّبت زينب الغزالي (*) اجتماعاته مع أعضاء عاملين في الإخوان المسلمين في مصر (*). وبينما ارتبط بحزب التحرير الإسلامي (*) في الأصل، أصبح سرية زعيم تنظيم جماعة الفنية العسكرية (*)، وهي جماعة أصولية فدائية متطرفة. فكرياً، تبنّى سرية الخطاب الأيديولوجي والسياسي لسّيد قطب (*).

من خصائص فكره تصنيفه للإنسانية إلى ثلاث مجموعات فقط: المسلمون، والكفّار، والمنافقون. عند إهمال المسلم لأي واجب إسلامي يعتبره سرية مرتدًا ومستحقًا للموت. ينفي سرية شرعية التعددية الحزبية وتنوع المدارس الفقهية لأنها تؤدّي إلى النزاعات الأساسية الداخلية. يسمح سرية بالتوظيف المؤقت للديموقراطية (*) من أجل التوصل إلى إقامة الدولة الإسلامية (*). وإذا اضطهد نشطاء الجماعة، يحق لهم اختراق النظام السياسي سرّاً وحتى أن يتولوا الوظائف الوزارية. فالجهاد من أجل إسقاط الحكومات غير الإسلامية وأيّ مؤسسة أخرى غير متدينة هو واجب ديني حتى يوم الحساب.

كما أن الدفاع عن الحكومات غير الإسلامية أو الاشتراك في الأحزاب غير الإسلامية (*)، والالتزام بالفلسفات وطرق الحياة الأجنبية هي حالات واضحة عند سرية عن حقيقة الكفر (*) التي تعرض صاحبها للقتل الشرعي. ولأن السيادة العليا هي لله (*)، يوظفها سرية لتقسيم الإنسانية إلى حزب الشيطان الذي يشتمل على كلّ الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بهذه السيادة أو حتى لا تعتنق الإسلام (*)، والى حزب الله (*) الذي يشتمل على أولئك الذين يكافحون من أجل تأسيس الدولة الإسلامية. ومن خلال هذا المنطق، حاول سرية الانقلاب ضدّ الرئيس أنور السادات، مما أدّى إلى إعدام سرية في

عام ١٩٧٥ كما حدث فيما بعد لشكري مصطفى (*) في عام ١٩٧٧. راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر؛ التطرف؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعات الإسلامية؛ الراديكالية.

السعدي، أحمد عبد الكريم. راجع: عصبة الأنصار الإسلامية.

سعيد، رمضان. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الإخوان المسلمون في الأردن.

سعيد، سليمان (١٩٤٩ -). هو عضو الإخوان المسلمون في الأردن (*) وعضو مؤسّس لجبهة العمل الإسلامية (*) في الأردن أيضاً. ولد سعيد في جرش وحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية من الجامعة الأردنية. عمل في وزارة الأوقاف، واختير لمجلس النواب في عام ١٩٩٣.

سعيد، محمد. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

سعيد، همام عبد الرحيم (١٩٤٤ -). كان عضو المجلس التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) أثناء فترة (١٩٧٨-١٩٩٢) وعضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامية في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٦.

ولد سعيد في جنين في فلسطين وحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق، والماجستير في التعليم من الجامعة الأردنية في عام ١٩٧٠ والدكتوراه في الحديث من جامعة الأزهر في ١٩٧٤. أصبح سعيد عميد كليّة الشريعة الإسلامية في الجامعة الأردنية. اختير للبرلمان الأردني لفترة (١٩٨٩-١٩٩٣).

السلام. إن إقامة العدالة (*)، على أية حال، تتطلّب السلام؛ ويتطلّب السلام هيمنة قوة واحدة على القوى الأخرى. ومع عدم قول كلّ الأصوليين بهذه الرؤية البدائية للسلام، إلا أن الراديكاليين يؤمنون بهذا. في الحقيقة، وقبل إدراك السلام العالمي، يجب أن يوجد السلام أولاً في الفرد، ثم في العائلة فالمجتمع. إنّ سلام الفرد، وهو البذرة الحقيقية للسلام الإيجابي، يعطي السلطة العليا للناحية الروحية عند الإنسان من أجل ضبط رغباته وتطهير الروح. ويتم بهذا موازنة الرغبات وضبطها بالعامل الروحي؛ وهكذا، إن

الموازنة بين الروحي والمادي تصبح حقيقة. يمتدّ هذا السلام إلى العائلة ويصبح النقطة المركزية من العلاقات الإنسانية مثل الحبّ، والرحمة، والطمأنينة. وهكذا، يشكّل سلام العائلة أساس بناء المجتمع السلمي.

يقول حسن البنا (*) في كتابه **السلام في الإسلام** بأن الإسلام (*) يتمسّك بفكرة الوحدة العضوية للإنسانية ويدعو إلى هذه الوحدة دون تمييز. ويستشهد البنا بآيات قرآنية على هذا الموضوع، ويستنتج بأنّ الإسلام يعترف بالاختلافات المميّزة للشعوب، لكنها يجب أن تعتبر كأساس للتعاون، لا العداوة. ويصف البنا الإسلام بأنه قانون السلام والدين (*) والرحمة.

بطريقةٍ مماثلة، لا بد أن يتمحور السلام الصحيح في العالم حول القواعد الأخلاقية للإسلام، بما في ذلك العدالة. لذلك، فإن تعايش الإسلام السلمي مع الآخرين يعتمد على إنجاز الشروط الأساسية للسلام، ومنها حرية (*) العبادة، وعدم الاعتداء على دعوة المسلمين، وعدم وجود سلطة تقف ضدّ الدعوة (*)، وتحقيق العدالة الشاملة.

فالسلام عند الأصوليين إذاً لا يمكن التوصل إليه من خارج أسس الإسلام الغيبية مثل علم الكلام والتوحيد (**)، وقواعده السياسية مثل المساواة والحرية (**)، ومبادئه الاجتماعية مثل العدالة والتوازن الاجتماعي (**)، والتكامل، والتعاون .راجع أيضاً: الأفغان العرب؛ حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين؛ الحدود؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ الجماعات الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ حزب النظام الوطني؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ رشدي، أسامة؛ الشقاقي، فتحي؛ اتحاد القوى الشعبية.

سلامة، حافظ. راجع: الجماعات الإسلامية.

سلامة، سالم. هو رئيس جامعة غزة، وعضو بارز مهم لحركة حماس: حركة المقاومة الإسلامية (*).

سلطاني، عبد اللطيف. راجع: جمعية العلماء المسلمين.

السلفية. يعتقد البعض بأنّ الحركة السلفية هي نتيجة التأثير السعودي المتزايد بعد ازدهار النفط، رغم أن الحقيقة هي غير ذلك. على سبيل المثال،

وجد آل الراشد في الأردن منذ أيام الإمارة تحت التأثير المباشر لبعض رموز السلفية وطلاب الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد رشيد رضا (**).

إن مدرسة السلفية ليست مذهباً معرّفاً مثل المذهب الحنفي، وهي ليست جماعةً قائمةً مثل الإخوان (*) في المملكة العربية السعودية. فهي بالأحرى مجموعة عامّة من الأفكار ولها أتباع في كافة أنحاء العالم الإسلامي. وتدعو السلفية إلى العودة إلى الفترة التأسيسية المبكّرة في الإسلام (*) وإلى النصوص الأساسية للإسلام.

كما طالبت السلفية أيضاً بالإصلاح والتجديد. وليس هناك صلة مباشرة مع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (*) في نجد. ومن أبرز مفكري الحركة الشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ عبد الرزاق البيطار. كانت الدعوة السلفية في المشرق العربي سرّية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، بعد ذلك انتشرت الأفكار السلفية بين المثقفين. دخلت السلفية الأردن في فترة تالية لكنها انتشرت أولاً في دمشق، ثم في المملكة العربية السعودية، وأخيراً، في مصر مع حركة الإخوان المسلمين (*).

في دمشق، تأثّر العديد من الطلاب الأردنيين بالإخوان المسلمين ومرشدها الشيخ مصطفى السباعي (**) وعصام العطّار، اللذين كان لهما تاريخ طويل مع السلفية. في دمشق، كان للحركة أتباع كثر، بما في ذلك العلامة الشيخ محمد بهجت البيطار، وعلي الطنطاوي، والشيخ ناصر الدين الألباني، والشيخ عبد الفتاح الإمام، ومظهر العظم، والشيخ البشير الإبراهيمي (*)، والدّكتور تقي الدين الهلالي والشيخ محيي الدين القليبي. أما المكتبة الإسلامية في لبنان فيملكها زهير الشاويش الذي نشر العديد من الكتب حول الحركة.

في الأردن، هناك اتجاهان للسلفية: واحد يقوم على أتباع الشيخ ناصر الدين الألباني، وآخر بقيادة الشيخ يوسف البرقاوي والشيخ عبد الفتاح عمر. في المملكة العربية السعودية، فإن السلفيين هم الذين درسوا في المعاهد السعودية وتأثّروا بالشيخ عبد العزيز بن باز.

والسلفية هي دعوة للعودة إلى الجذور الدينية الأساسية، التقطها الإخوان المسلمون في مصر.

إن مبدأ العودة إلى السلف الصالح هو صنيعة المؤرخين والعلماء من أجل

إيجاد صورة مثالية عن الفترة الإسلامية الأولى ولمقارنة تلك الفترة بالفترة الفاسدة التي تلتها .راجع أيضاً: عبده، محمد؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الإخوان المسلمون؛ رضا، محمد رشيد؛ قوات السلفية في مصر.

السلفيون في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

السليمانية. هي إحدى الجماعات الإسلامية التي شكّلت في الستّينات من قبل سليمان حلمي توناهان. اعتبرت السليمانية القانون التركي قانوناً مصدّره الشيطان. وتابعت السليمانية، سويّة مع جماعة النور، الدعوة (*) الإسلامية، مع أنّها كانت غير شرعية في تركيا.

وواجهت حزبين مهمين، حزب الشعب الجمهوري والحزب الديموقراطي. اعتقل سليمان حلمي سويّة مع أطفاله لثلاثة أيام في عام ١٩٣٩، ثم اعتقل في عام ١٩٤٨.

في عام ١٩٥٧، دعا المدّعي العامّ لحجزه لـ١٠٠ سنة، ولكن سليمان مات في عام ١٩٥٩ بمرض السكّري. رفضت السلطات دفنه في مسجد محمد الفاتح.

كمال قاجر، قريب سليمان، قاد الحركة وتحالف مع حزب العدالة، ثم مثل الحزب في البرلمان. مصدر قوّة هذه الحركة كانت في الأجزاء الجنوبية لتركيا وبين طبقة التجار .راجع أيضاً: رسائل النور.

السماوي، الشيخ عبد الله. راجع: منظمة الشيخ عبد الله السماوي.

السنة النبوية. راجع: الأصول؛ النصّ.

السندي، عبد الرحمن. راجع: النظام السري.

السنوسي، محمد بن علي. السنوسية.

السنوسية .تنسب هذه الحركة إلى محمد بن علي السنوسي (١٧٩١-١٨٥٩) الذي ولد لعائلة محترمة ومتدينة جداً. درس السنوسي في فاس بالإضافة إلى الأزهر في عام ١٨٣٩ في القاهرة. اتهم الشيخ السنوسي بالبدعة بسبب ميله لممارسة الاجتهاد (*). اشتهر السنوسي عندما أسس معقلاً لقتال الغربيين في شمال أفريقيا. لكن فيما بعد دعا إلى التركيز على الإصلاحات

الدينية والفكرية. مذهبه الرئيسي الذي تعرّض له في كتبه كان يقوم على ضرورة الاجتهاد وضرورة تخفيض الاعتماد على المدارس التقليدية وضرورة عصرنة الإسلام من الداخل.

كانت السنوسية حركة دينية وحّدت بعض القبائل ولعبت دورًا أساسيًا في مقاومة الإيطاليين في ليبيا. ومن خلال وساطة البريطانيين، اعترف الإيطاليون بالحكم الذاتي للسنوسية في عام ١٩١٧. كان للسنوسية مقر آخر في مصراتا. راجع أيضاً: الدولة الإسلامية؛ الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا؛ الوهابية.

السيد، إبراهيم أمين (١٩٥٠ -). فاز بمقعد في البرلمان اللبناني خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٩٢ إلى عام ١٩٩٦ كمرشّح لحزب الله (*) في البقاع. كان السيّد عضوًا نشيطًا في المكتب السياسي لحزب الله. وهو أيضاً شاعر وعالم. ومن أهدافه تغيير توازن اللعبة السياسية في لبنان ورفض الطائفية وتشجيع المنافسة الحزبية. أنكر السيّد بأنّ حزب الله يدعو إلى إقامة دولة إسلامية (*) في لبنان. كما يعتقد بأنّ المقاومة الإسلامية في الجنوب ليست طائفية أو ذات علاقة بحزب واحد فقط، بل هي تضم كلّ اللبنانيين.

— ش —

شادي، صلاح. كان أحد أهم أعضاء الإخوان المسلمين (*) وعلى مقربة من مؤسسه حسن البنا (*)، في التنظيم السري للجماعة شادي ضابط شرطة اجتمع مع البنا وأصبح رجل الإخوان في قوّة الشرطة .راجع أيضاً الإخوان المسلمون

الشاذلي، عبد المجيد. راجع: الجماعات الإسلامية.

شاكر، قنديل (١٩٣١ -). هو عضو المجلس التنفيذي لكل من الإخوان المسلمين في الأردن (*) وحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن منذ عام ١٩٩٤. حصل على الشهادات الطبية من جامعات بغداد، وليفربول (إنكلترا)، وإلينوي (الولايات المتحدة الأمريكية). مارس الطب في العديد من المستشفيات في مصر، وإنكلترا، وبغداد، والأردن. ترجم شاكر كتباً طبية إلى اللغة العربية.

الشامي، أحمد. راجع: حزب الحق في اليمن.

شاهين، عبد الصبور. هو أستاذ في جامعة القاهرة. كان خطيب صلاة الجمعة الرئيسي لمسجد عمرو بن العاص. اقام دعوى حسبة ضدّ أستاذ آخر في الجامعة، ناصر حامد أبو زيد (*)، بتهمة الكفر والردة (**) .راجع أيضاً: أبو زيد، نصر حامد؛ الردة.

الشاوي، توفيق. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الشاويش، زهير. راجع: السلفية.

شباب محمد. هي جماعة منشقّة عن الإخوان المسلمين المصريين (*) في الأربعينيات. تبنّت الجماعة استعمال العنف (*) من أجل غايات سياسية.

شبوطي، عبد القادر. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ.

الشبيبة الإسلامية. راجع: منظمة الشبيبة الإسلامية.

الشرازي، محمد. راجع: منظمة العمل الإسلامي في العراق.

الشرازيون. راجع: منظمة العمل الإسلامي في العراق.

الشرعية. يستخدم الأصوليون عدم تحرير(*) الإنسانية للتشكيك بشرعية الحكومات الحديثة في العالم الإسلامي، إذ ان أغلبية هذه الحكومات تفتقر إلى التحرير الديني والحرية والوعي (*) السياسي. يقول الأصوليون بأنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة أيضاً في حاجة لعملية تنقية سياسية واجتماعية. إن معالجة مشاكل اليوم بعيداً عن الوعي الديني والتركيز فقط على الصعوبات الاقتصادية والسياسية قد تؤدّي إلى الحلول الخاطئة وغير المرضية. لهذا، تفتقر الحكومات البشرية إلى المشروعية الضرورية للقيادة والحكم.

ينظر الأصوليون إلى المجتمعات الإسلامية الحديثة على أنها نتيجة جمع التقليد والحداثة (**) بعضهما مع بعض. وهي تقريباً مجتمعات تعتبر الناس فيها أن طريقة التفكير التقليدية هي موازية للدين (*). كما أنهم يعيشون الحداثة السلبية، إذ إنهم محاصرون بالمشاكل المنقولة عن الغرب (*) الحديث.

لذا، يجب التخلّص من التقليد بتجديد أصول وفهم الدين مما قد يشكل حلاً لمشاكل المسلمين الرئيسية. لا يقلل الأصوليون عموماً من أهمية اكتساب المهارات الضرورية لتطوير حضارة (*) متقدّمة. فالوعي الديني المجرّد لوحده لا يستطيع أن يسبب بدء عملية إزالة التخلف وبدء إدارة كفوءة .راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر؛ الردة؛ العوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ الديموقراطية؛ الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية ؛ الطلائع المقاتلة؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ الله؛ التاريخ؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب الله؛ إبن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الحكومة الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ مجلس الشورى؛ المنهج؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شكري؛ النبهاني، تقي الدين؛ الماضي؛ الراديكالية؛ الشريعة؛ الشورى؛ التوحيد؛ الحكومة الدينية؛ النظام العالمي.

الشريدي، الشيخ هشام. راجع: عصبة الأنصار الإسلامية.

الشريعة. وعلى الرغم من محورية الشريعة عند حسن الترابي، وراشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا، وحسن البنا (**) وآخرين، فإنهم لا يستثنون إدخال المبادئ والمؤسسات غير الإسلامية، خصوصاً إذا كان المجتمع الإسلامي (*) بحاجة إليها. فالترابي، على سبيل المثال، يحثّ المسلمين على ضرورة الإحاطة بأهداف الدين (*). فالعدالة (*)، على سبيل المثال أيضًا، لا تعني شيئًا واحدًا في كافة عصور التاريخ (*)، ولذا، قد تتغيّر التفسيرات الفردية بتغير الوقت والمكان، طالما أنّه ليس هناك معارضة مباشرة للنصّ(*) القرآني.

وعند الأصوليين، تلعب الشريعة دور تنسيق السمات المختلفة للحياة، من إقامة الحكومة التي تحكم بالشريعة، إلى منع التشريع (*) الإنساني للقيم والمبادئ المعيارية. تزيل الشريعة الإسلامية المنزّلة إمكانية السيطرة الإنسانية على التشريع وتضع كل النظم الاجتماعية والسياسية على أساس المعايير الأخلاقية الشاملة وعلى القوانين الإلهية العالمية كما لُخصت في القرآن (*). وبما أن القوانين الإلهية لم تنسج بناءً على مصالح وعادات مجموعات بعينها، فهي لا تعمل، كما تعمل القوانين الإنسانية، لصالح فئة بعينها على حساب الفئات الأخرى.

ويرى الأصوليون أنه بإمكان المسلمين في الوقت نفسه تأسيس تشريعاتهم وتطويرها على أساس الأصول العامّة للشريعة الإلهية أو أصول الفقه. بينما تتوقف التفسيرات (*) والشروحات لمذاهب على ظروف المفسر أو الشارح، إلا أنها مؤقّتة في حالة الشريعة الإسلامية. فمن ناحية، ليس للقانون الإنساني مرجعية صحيحة إلا الجماعة، التي تتحكم رغباتهم وطموحاتهم في صنع القوانين. لذا، يرى الأصوليون أن الشريعة الإسلامية ليست ظاهرةً اجتماعيةً لكنها ظاهرة أبدية إلهية تحدد النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. بهذا المعنى، ليس على الإنسانية إلا إطاعة الشريعة لأنها تمثّل قواعد الحياة غير التاريخية والعالمية. بهذا المعنى، فإن أيّ تشريع أو حكم إنساني يعارض النظم الإلهية أو أصولها ليست له أي صفة قانونية إيجابية. لذا، يجب أن يحدّد التشريع الإنساني بالتقنين وإعادة التقنين كما هو مطلوب ضمن الأوضاع المختلفة والظروف المتنوعة للمجتمعات.

يجادل الأصوليون المتشددون بأنّ السيادة الأخلاقية والسياسية هي حقّ إلهي؛ ولذا، فإن واجب الإنسان هو الخضوع لهذه السياسة، وإلاّ يقع الإنسان فريسةً للإشراك بالله. إن عمل أو تفكير الإنسان هو صحيح طالما أنّه لا يتضمّن أي تناقض مع الشريعة. من حيث المبدأ، إن السيادة والتشريع في الحقيقة يعودان إلى الله لأن أهميتهما تتجاوز مجرد الطقوس والاعتقادات لتشتمل على السياسة والحكم. وبينما تهدف الشريعة إلى إنقاذ الإنسان في الحياة الآخرة، إلا أنه لا يمكن إنجاز ذلك دون المعيشة الصحيحة في الحياة الدنيا، فالآخرة تتكامل مع الدنيا عبر العمل من خلال الشريعة. فالشريعة تنسّق حياة الإنسان مع الإرادة الإلهية، ولذا، فإن تطبيق الشريعة يصبح واجباً عالمياً على كلّ المسلمين من أجل إقامة النظام العالمي.

علاوة عن ذلك، يربط الأصوليون المتشددون الأخلاق (*) عموماً والشريعة مما يؤكّد الحاجة لطاعتها من قبل الحاكم والمحكوم على حد سواء. إن عدم الالتزام بالشريعة، سواء كانت الحكومة ديموقراطية أو استبدادية، يزيل شرعيتها (*) ومشروعيتها الأخلاقية. ينظر سيد قطب (*) إلى الحكومة الإسلامية (*) كحكومة الشريعة والمحكومين، أولاً، والحكّام، ثانياً؛ فالحكام هم خدم الشريعة الإسلامية. هكذا، وعلى هذا المستوى، ليست الشرعية قائمة على مشروعية شكل الحكم بل على القيم التشريعية والمعيارية. وبينما السمة

الشكلية لوظيفة الحكومة هي تنظيم شؤون الإنسانية من خلال الشورى (*) مما يفرض على الفرد لزوم طاعة الحكومة، إلا أن هذه الطاعة لا يمكن أن تكون غير مشروطة أو مطلقة. إن عدم إعمال الشريعة الإسلامية يزيل الشرعية الشكلية للحكومة ويوجد أسبابًا كافية لإعلان العصيان والثورة (*).

لذا، تصبح شرعية الشريعة مرادفة عند الأصوليين المتشددين للشرعية الشكلية، أي الشورى، والتي هي جزء من الشريعة ومبدأ معتبر مثل المبادئ الأخرى. لهذا تبدأ الشرعية عملياً باختيار المسلمين، لكنها تستمر من خلال تطبيق الشريعة. إذ انه يجب أن تستمر الجماعة بطاعة الحاكم إذا استمر بتطبيق الشريعة.

هكذا، يميز سيد قطب بين وظيفة الحاكم في كونه منفذًا للشريعة وبين كونه المصدر الأول للسلطة التي تستند إلى الجدارة. إذ أن الحاكم يشتقّ سلطته وشرعيته الأولية من الجماعة عموماً، إلا أن استمرارها يرتبط بالتطبيق الصحيح للشريعة. لكن الحاكم، كفرد، ليست له سلطة دينية جوهرية كحقّ مقدّس قائم على العلاقة الخاصة بالله أو الحقوق المورثة الإلهية. بل يستمد سلطته في ممارسة السلطة من اختيار المسلمين .راجع أيضاً: الردة؛ الخلافة؛ الدستور؛ الحكم الدستوري؛ الديموقراطية ؛ فدائيو إسلام؛ الأصول؛ حركة التوحيد الإسلامي؛ حقوق الإنسان؛ الأحزاب؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ حزب جبهة العمل الإسلامي؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية؛ جمعية الإصلاح الاجتماعية؛ الجهاد؛ علم التشريع؛ الكاشاني، أبو القاسم؛ الخمينية؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ حزب الأمة في مصر؛ الجاهلية؛ القرآن؛ الراديكالية؛ الثورة؛ شلتوت، محمود؛ الشورى؛ الحكومة الدينية؛ الترابي؛ حزب الأمة؛ اتحاد القوى الإسلامية الثورية؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد؛ الزمر، عبود.

شريعتمداري، آية الله محمد (١٨٩٩-١٩٨٦). ولد في أذربيجان في عام ١٨٩٩. أسّس شريعتمداري مع آخرين حزب الشعب الجمهوري الإسلامي (*). قاد شريعتمداري القوات التي تحدّت سلطة رجال الدين بعد

الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ (*). مع أنّه فيما بعد حسّن علاقاته مع آية الله الخميني (*)، إلا أنه ما زال مثقفًا متحررًا وشخصيةً قويةً وكلمته مسموعة لدى العديد من المجموعات.

على سبيل المثال، أعلن حزب الشعب الجمهوري الإسلامي أن لديه موافقة شريعتمداري عندما سيطر على تبريز واستولى على إذاعة الراديو ومحطات التلفزيون ومؤسسات أخرى بعد أن احتل المتشددون الإسلاميون سفارة الولايات المتحدة الأمريكية وأخذوا رهائن. أعدم النظام الجديد أربعة من أعضاء حزب الشعب الجمهوري، وزار الخميني شريعتمداري لكي يثبت له بأنّ الأفراد المعدمين كانوا غير ثوريين. حل الحزب، وبعد سنتين، وضع شريعتمداري تحت الإقامة الإجبارية بسبب اتهامه بمحاولة مزعومة لإسقاط النظام، وجرد من لقب آية الله العظمى .راجع أيضاً: بني صدر، أبو الحسن؛ خامنئي، علي؛ حزب الشعب الجمهوري الإسلامي.

شريعتي، علي (١٩٣٣-١٩٧٧). هو أحد أكثر المفكّرين الإسلاميين الاجتماعيين المشهورين الذين انتشر تأثيرهم من إيران إلى كلّ العالم الإسلامي. وبينما لا يمكن اعتبار شريعتي أصولياً، إلا أنه أظهر العديد من الأفكار في ذلك الإتّجاه. ولد شريعتي لعائلة مشهورة، فأحد أجداده كان عالمًا محترمًا. وكان أبوه عالمًا دينيًا أيضاً ذا نزعات متحررة. استفاد شريعتي بشكل فكري من مكتبة أبيه بالإضافة إلى الدراسة معه. في عام ١٩٤٩، انضمّ شريعتي إلى كليّة المعلمين لسنتين وبدأ التعليم في القرى. بالإضافة إلى ذلك، شارك أباه في اجتماعات موالية للجبهة الوطنية. في عام ١٩٥٧، اعتقل لنشاطاته السياسية وسجن حتى عام ١٩٥٨.

حصل علي شريعتي الإجازة من جامعة مشهد في عام ١٩٦٠ وتوجّه إلى فرنسا للدراسة في السوربون حيث حصل على الدكتوراه في عام ١٩٦٤، عاد إلى إيران واعتقل وسجن لستّة أشهر. بعد أن أفرج عنه، ذهب شريعتي إلى مشهد وأصبح أستاذ العلوم الإنسانية في جامعة مشهد. جذبت محاضراته العديد من الناس. انضمّ إلى حسينية الإرشاد أيضاً، وهي منظمة ركّزت على النشاطات الثقافية والتربوية. ما كانت نشاطاته شعبية بين الدوائر الدينية والحكومية. وفي أوائل السبعينات، قامت الحكومة بمراقبة شريعتي بعناية وسجن ثانيةً في عام ١٩٧٣ بسبب وجهات نظره المتشددة. أطلق سراحه في

عام ١٩٧٥ بسبب وساطة الحكومة الجزائرية. استمر في الكتابة وهو تحت الإقامة الإجبارية، وسمح له بترك البلاد في عام ١٩٧٧. وجد شريعتي ميتًا في إنكلترا بنوبة قلبية، إلا أنه إنتشرت العديد من الإشاعات حول اغتياله من قبل عملاء الاستخبارات الإيرانية.

يرتكز تراث شريعتي الفكري الرئيسي حول محاولته إعادة تفسير الإسلام (*) من منظور الحداثة (*). آمن بضرورة الثورات الشعبية كتحقيق للرسالة الإلهية الإسلامية. فالدين (*) عنده لا يمكن أن يكون فقط قضية شخصية لكن يجب نشره في كافة أنحاء الحياة. كما أن الإسلام هو فلسفة (*) وعقيدة تحرير (*) حيث يحرر الناس لمتابعة تطبيق الرسالة الإلهية وتحقيق الذات الإنسانية. استعمل شريعتي العديد من المبادئ الماركسية، مثل المادية الديالكتيكية في تحليله لقضايا الإسلام. وأهم هذه القضايا هي قضية العدالة الاجتماعية (*) وحاجة الجماعة الشيعيّة للتعبئة السياسية. وفي مقابل وجهة النظر الشيعيّة التقليدية القائمة على انتظار عودة الإمام الغائب لنشر العدالة (*)، دعا شريعتي الناس للعمل على نشرها. اشترك في وجهة النظر هذه مع آية الله الخميني (*). وبشكل مخالف للإمام الخميني، سمح شريعتي بممارسة الإجتهاد (*) لغير رجال الدين .راجع أيضاً: الحداثة؛ مجاهدي خلق؛ مطهري، مرتضى.

الشريف، كمال (١٩٢٦-) . كان أحد زعماء الإخوان المسلمين في الأردن (*) أثناء حرب ١٩٤٨ في فلسطين. ولد الشريف في العريش/ مصر. أصبح عضواً مجلس الشيوخ الأردني في عام ١٩٩٣. في وقت سابق، كان وزيرًا للأوقاف وسفير الأردن إلى نيجيريا، وباكستان، وإندونيسيا. ترأس الشريف الشركة الأردنية للصحافة والنشر.

شعبان، سعيد. راجع: حركة التوحيد الإسلامي.

شعراوي، محمد متولي. راجع: السلفية.

شفيق، منير. هو مفكّر أصولي ارتبط سابقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية. يقول منير شفيق بأنّ العلاقة بين الحكومات والمجتمعات تواجه عقبات رئيسية عدة، من بينها فقدان العدالة الاجتماعية (*)، والكرامة الإنسانية والشورى

(*). تتجاوز هذه القضايا عند شفيق الأفكار الغربية لحقوق الإنسان (*)، وسيادة القانون، والديموقراطية (*)، كما تشكل القاعدة الأساسية لعلاقة صحيحة بين الحاكم والمحكوم. لا يقبل شفيق أيّ تبرير للأوضاع الجائرة التي تهيمن على الحياة الإسلامية، مثل غياب الحرية السياسية لمصلحة النخبة الحاكمة ووجود الظلم الاقتصادي الواسع الانتشار. هكذا، فإن أي خطاب للنهضة يجب أن يخاطب هذه القضايا والعمل على نشر العدالة الاجتماعية، ورفع كرامة الانسانية، واحترام حقوق الإنسان الأساسية وسيادة القانون، وتوسيع معنى الشورى والمشاركة السياسية الشعبية من خلال تطوير المؤسسات التمثيلية.

الشقاقي، فتحي (١٩٥١-١٩٩٦). ولد لعائلة فقيرة في رام الله في فلسطين، ثمّ انتقل إلى مخيّم للاجئين في غزة. ماتت أمّه عندما كان في عمر الخامسة عشرة. حصل الشقاقي على تعليمه الإبتدائي في مدارس الأنروا. انضمّ إلى جامعة بير زيت بمنحة ألمانية لدراسة الرياضيات، ثمّ انتقل إلى القدس حيث علّم الرياضيات حتى عام ١٩٧٤.

بعد ذلك، ذهب الشقاقي إلى مصر ودرس الطبّ في جامعة الزقازيق وأصبح طبيبًا للأطفال. كان معجباً بإيديولوجيا الرئيس جمال عبد الناصر القومية. في عام ١٩٦٦، أسس مع صديقين جماعة ناصرية صغيرة. بعد هزيمة ١٩٦٧، انتقل إلى الأصولية الإسلامية وبدأ بقراءة كتب محمد الغزالي وسيد قطب (**) وآخرين. قابل الشقاقي الشيخ أحمد ياسين (*)، الزعيم المستقبلي لحماس (*): حركة المقاومة الإسلامية لكنّهما لم يتفقا. فيما بعد، عمل الشقاقي كطبيب متنقل بين القدس وغزة. بدأ الشقاقي حياته السياسية في عام ١٩٦٨ مع حركة الإخوان المسلمين (*) وتركها في عام ١٩٧٤ بعد اختلاف حول سياساتها تجاه قوّات الاحتلال الإسرائيلية.

أثناء وجوده في مصر، اتّصل الشقاقي ببعض مجموعات المعارضة الإسلامية المتشددة واعتقل مرّتين في عام ١٩٧٩ بسبب نشاطه الإسلامي المعارض القوي. اعتقل في المرة الأولى لأنه كتب كتاباً حول الخميني، **الخميني: الحلّ البديل**، وفي المرة الثانية، بسبب نشاطاته السياسية. أثناء إقامته في مصر، قابل الشقاقي موسى أبو مرزوق (*)، ممثل مكتب حماس السياسي لاحقًا في الولايات المتحدة الأمريكية ورمضان عبد الله شلّح، الذي أصبح أستاذ جامعة فيما بعد في الولايات المتحدة الأمريكية ثم أصبح الأمين العام

لحركة الجهاد الإسلامي (*) بعد اغتيال الشقاقي.

أسس الشقاقي البناء العسكري لحركة الجهاد الإسلامي لكنها أعلنت وجود الجهاد علناً في عام ١٩٨٠، مع أنّ وجودها أصبح معروفاً في عام ١٩٧٨. اعتمد الشقاقي على خريجي جامعة الزقازيق الذين عادوا إلى المناطق المحتلة؛ نظّم الشقاقي خلايا حركته، خصوصاً في غزة. وبدأ ممارسة الطب في مستشفى فكتوريا في القدس لكنه اعتقل في عام ١٩٨٣ لـ١١ شهراً بتهمة تنظيم الجهاد. اعتقل ثانيةً في عام ١٩٨٦، وحكم عليه بأربع سنوات. في عام ١٩٨٨، أبعد إلى جنوب لبنان. في منفاه، الذي دام لسبع سنوات، تحرّك الشقاقي في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي. شاركت حركته في الانتفاضة الفلسطينيّة. كان ضدّ معاهدات السلام الفلسطيني الإسرائيلي (*)، لكنه حاول عدم استعداء السّلطة الوطنية الفلسطينيّة. في عام ١٩٩٦، اغتيل الشقاقي في مالطا من قبل المخابرات الإسرائيلية .راجع أيضاً: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

شقير، منير. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

شلتوت، محمود (١٨٩٣-١٩٦٣). كان شيخ الأزهر أثناء الفترة (١٩٥٨-١٩٦٣). اتّخذ شلتوت بعض الإجراءات لإصلاح الأزهر ولتحديث الشريعة (*). وبينما دعم قانون ١٩٦١ لإصلاح الأزهر، عارض إخضاع الأزهر لسلطة الدولة.

لفكر شلتوت خاصيتان أساسيتان: أولاً، آراؤه الفقهية التي تحاول ربط الدين (*) بالحقائق الاقتصادية والسياسية المعاصرة، خصوصاً فيما يتعلق بالمصلحة؛ ثانيًا، التقريب بين المذاهب والطوائف الدينية المختلفة، خصوصاً السنّة والشيعة. من أتباعه الدّكتور محمد فؤاد الصراف، وأحمد عبده الشرباصي، وأحمد حسن الباقوري، ومحمد أبو زهرة، والدّكتور عبد العزيز كمال.

شلّح، رمضان عبد الله. راجع: الشقاقي، فتحي.

الشمولية. يؤسس الأصوليون مفهوم الشمولية في مقابل تحيّز الفكر الإنساني. إذ ان التوحيد (*) الإلهي دائم وثابت وشامل لكلّ سمات الحياة

في التاريخ (*) كله ويتجاوز خصائص الوقت والمكان. إلا أن الإنسان محدود في المعرفة (*) والتجربة، ويتأثر بضعفه وبرغباته.

لذا فإن التوحيد الإسلامي فقط هو الذي يعطي الإنسانية خطاباً تفسيريًا واضحا حول ظواهر الحياة والكون. علاوة عن ذلك، يرى الأصوليون ضرورة سيطرة الخطاب الديني المنزّل في القرآن (*) على كلّ سمات الحياة بسبب قدرته على تزويد الإنسانية بمغزى لذاتها، وكذلك خطاب صحيح حول الله والإنسان، والمجتمع والفرد، والعام والخاص .راجع أيضاً التوحيد؛ عالميّة الإسلام.

الشهرستاني، هبة الدين (١٨٨٣-١٩٦٧). ولد في سامراء في العراق لعائلة متدينة. انتقل الشهرستاني إلى كربلاء، وبعد ذلك إلى النجف للدراسة مع كاظم الخراساني وآخرين. فخراساني ترأّس الحركة الدستورية (المشروطة). تثقف الشهرستاني جيداً في العلوم الدينية والفلسفية وظل على تواصل مع المراكز الرئيسية للتعليم الديني. بعد بدء الحرب العالمية الأولى، ناضل الشهرستاني ضدّ البريطانيين الذين احتلوا العراق. أعلن العلماء الدينيون الشيعة الجهاد (*) ضدّ البريطانيين ودافعوا عن الخلافة(*) العثمانية. قاد الشهرستاني قواته لمحاربة البريطانيين وخسر. ثمّ ساعد الشهرستاني العثمانيين على محاربة البريطانيين. بعد الاحتلال البريطاني للعراق، عاد للتعليم، وفي الوقت نفسه، كان يقاوم البريطانيين. سجن لتسعة أشهر بسب نشاطاته. أصبح الشهرستاني، تحت حكم الملك فيصل، رئيس محكمة الاستئناف في العراق. خسر بصره واستقال من منصبه. ثم أصبح عضواً في البرلمان حتى موته في عام ١٩٦٧.

الشهري، محمد. راجع: تيار التغير.

الشورى. إن مفهوم الشورى الحديث كما دعا إليه حسن البنا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) وأصوليون آخرون ينص على ضرورة تدخّل الناس في الأمور السياسية علاوة على كلّ القضايا التي تتعلّق بالجماعة. لذا، تنكر الشورى مشروعية (*) الحكم الاستبدادي أو الإحتكار السياسي لرأي الجماعة، كما تجعل الجماعة مصدر السلطة التنفيذية. أما الحاكم، وبغض النظر عن مركزه الإجتماعي أو الديني، فهو لا يستطيع شرعًا تنظيم شؤون الدولة بشكل منفرد: ففي التحليل النهائي، عليه اللجوء والخضوع لاختيارات الناس.

كما يفترض أن تجعل الشورى الحاكم مستجيبًا، أو على الأقل غير معارض، للمواقف الشعبية ووجهات نظر الجماعة.

يعطينا حسن البنا، على سبيل المثال، مثال المحاكم في مصر، ويقول بأنّ على الحكومة الأخذ بوجهة نظر الناس التي تؤيّد الشريعة (*) كالسلطة النهائية في صنع وتعديل القوانين، لذا، يجب تعديل النظام القضائي الثنائي في مصر. لذا، فإن توحيد أنظمة المحاكم، العلمانية والدينية تحت راية الشريعة هو فرض ديني وملائم لطبيعة الشعب المصري. من وجهة نظر إسلامية، يجب إعلاء سيادة (*) الشريعة في كل أوجه الحياة، سواء المعلقة بالأمور الاجتماعية والشخصية والاقتصادية أو السياسية. لكن القوانين الحالية في مصر هي ضدّ وعي الناس (*).

إنّ سلطة الشريعة الإسلامية على المجتمع والناس مؤسسة على النصوص القرآنية. هذه النصوص لا تشير فقط إلى سيادة الشريعة الإسلامية لكنها عند الأصوليين تشير أيضًا إلى نصّية الحكم(*) السياسي كعقيدة سياسية رئيسية للإيديولوجيا الأصولية. هذه النصوص يفسرها الأصوليون عموماً والراديكاليون بشكل خاص على أنها إشارة إلى عدم إسلامية أغلب حكومات العالم المعاصر. ويعتبر المتشددون أن عدم الالتزام بالحكم السياسي الإسلامي كفر (*) وإشراك بالله. على أية حال، ظهرت إمكانية مثل هذه التهمة لأن الأصوليين أخرجوا هذه النصوص من سياقاتها الاجتماعية والسياسية وعمموا استعمالها من ناحية تاريخية لتشتمل على كلّ العصور وكلّ البلاد.

يحاول أكثر الأصوليين تقديم الشورى كالمبدأ المركزي الرئيسي المشرعن للحكم السياسي. علاوة على هذا، فهم يعتقدون بوجوب فصل قضية الشريعة عن قضايا التطور والتاريخ (*)، أما تجديدها في الأزمنة الحديثة فلا بد أن يكون من خلال الشورى، والتي هي بحد ذاتها بحاجة لتفسير(*) حديث. و بشكل مختلف، أن أي خطاب سياسي إسلامي حديث لا يستطيع التطور على أسس خطابات القرون الوسطى. وبينما اعتبر العديد من العلماء أن التفسيرات المنبثقة عن الشريعة هي غير قابلة للتأويل، إلا أن الحقيقة أن مثل هذه التفسيرات تقوم على الممارسات الاجتماعية والسياسية للقرون الوسطى.

يدعو الأصوليون إلى تجذير الشريعة في الحداثة (*) وحسب حاجات المجتمع الحديث. وهكذا، وبينما اعتبر العلماء الشورى مبدأ مسانداً في الحياة

السياسية، لا يوجد هناك نصّ (*) يحد من إعادة تفسيره من منطلق جديد. إنّ التقييدات الاجتماعية والسياسية للشورى، ليست نصّية. وفي الأزمنة الحديثة، يجب أن تكون أقرب إلى الديموقراطية (*). لكن بينما تتماثل الشورى و الديموقراطية في المعنى المباشر، إذ إنهما تدعوان إلى المشاركة والتمثيل العامّ في الشؤون السياسية، إلا أنهما على الرغم من هذا، تختلفان من حيث الدلالة. تؤسس الديموقراطية على المرجعية النهائية للناس؛ على النقيض من ذلك، تؤسس الشورى على مرجعية الله.

وتتميز الشورى عن الديموقراطية عند حسن الترابي وسيد قطب (*) وحسن البنا في أنّه على الرغم من أن التفكير الإنساني متحرك ومؤقت إلا أن النصّ الإلهي دائم ويوحّد وعي الناس. من ناحية أخرى، لا تمتلك الديموقراطية نصّا دائماً، إلا أن العقل(*) الإنساني يؤسس لخطابات متساوية، إلا أنها جميعًا وعلى حد سواء مليئة بالعيوب. لذا، فعندما تصل الشورى، على سبيل المثال، إلى مبادئ اقتصادية واجتماعية وقانونية ودستورية، فهي تؤطرها في الشريعة، وليس فقط في مصلحة هذه الجماعة أو تلك. وحتّى عندما تفرض الأغلبية إدّعاءً معيّناً، يمكن موازنته من خلال الشريعة.

كما تختلف الشورى عن الديموقراطية الليبرالية أيضاً لأن الأخيرة تمنح الحقّ السياسي بشكل رمزي في الغالب لوقوعها تحت سيطرة البنى الاقتصادية، وهذا طبقاً للترابي. فبدون تأسيس العقل الإنساني فيما هو إلهي، فإنه ينتج النظريات والمذاهب الجزئية والخاصة والمعيوبة. من هذه الأمثلة الرأسمالية (*) التي تمركز الثروة في بضعة أشخاص؛ والمثال الآخر هو الشيوعية التي تضع السلطة الحقيقية في بضعة أشخاص، مع أنّها نظريًا تزيل الثروات الشخصية. هذه النتيجة الجدلية تنجم عن ظرفية النظريات الإنسانية التي تمنع إمكانية الوصول إلى المطلق، سواء في المجتمع، أو الاقتصاد، أو السياسة.

وهكذا، ومن وجهة النظر الأصولية، فإن الخطاب الذي يفصم العلاقة بين الشورى والتوحيد يخرج الخطاب القرآني عن هدفه المقدّر إلهياً. وهذا ينطبق أيضًا على الخطابات الأخرى أيضاً: فالاستبداد (*) هو الوحدة دون الشورى؛ وفصل الوحدة عن الحرية (*) يجعلها استبداداً؛ كما أن الحرية دون الوحدة هي إباحية. لذا، فإن التحرير(*) الإسلامي، المؤسس على الشورى،

هو التوازن (*) بين تحرّر الناس من الجاهلية (*) الفكرية والطاغوت السياسي.

علاوة على ذلك، تصبح الشورى المحرّرة إسلاميًا عند الترابي وقطب والبنا آلة التغيير والبحث عن المعنى الصحيح للتوحيد والتفوّق المستمر على الجمود الإنساني. هكذا، يجب تبني الخطاب الجديد المستند إلى مفهوم الشورى المحرّرة لكي تعيد توجيه التدين والعمل السياسي. ويجب أن يكون للشورى الدور الأساسي في بلورة فلسفة(*) إسلامية حديثة داعية إلى التفوّق، والرفض، والتحدي.

على أية حال، أن إعادة مثل هذه الصياغة للديموقراطية والشورى، يعتقد الترابي أن لها بعض الجذور الإسلامية، فالديموقراطية في الغرب (*) طوّرت تحت التأثير غير المباشر للفكر السياسي الإسلامي، وبشكل محدّد، تحت المبدأ الإسلامي في المساواة الدينية والسياسية (*) بين المسلمين .راجع أيضاً: عبده، محمد؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الأصالة؛ العوا، محمد سليم؛ الحضارة؛ الحكم الدستوري؛ الديموقراطية؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الحوار؛ المساواة؛ الحرية؛ الغزالي، محمد؛ الحكومة، أشكال؛ حزب الأمة؛ حوى، سعيد؛ الإجماع؛ الحكومة الإسلامية؛ حزب العمل الإسلامي؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الأسلمة؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الفقه؛ خالد، خالد محمد؛ مجلس الشورى؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ النبهاني، تقي الدين؛ الراديكالية؛ رضا، محمد رشيد؛ شفيق، منير؛ الشريعة؛ اتحاد القوى الشعبية؛ اتحاد القوى الإسلامية الثورية.

الشوقيون. راجع: جماعة المسلمين.

ـ ص ـ

الصباحي، أحمد. راجع: حزب الأمة في مصر.

صحابي، عزّت الله. راجع: التيار المصدّقي.

الصحوة الإسلامية. راجع: الأصوليّة؛ الأصولية الإسلامية؛ الإخوان المسلمون؛ السلفية؛ الوهابية.

الصدر، محمد باقر (١٩٣٥-١٩٨٠). ولد في العراق وترعرع في النجف. يعتبر الصدر أحد أهم المفكّرين الشيعة الأصوليين البارزين. انتشر فكره في جميع أنحاء العالم الإسلامي، خصوصاً في الجماعات الشيعيّة. دمج الصدر معرفته للشريعة (*) والقيادة السياسية من خلال تأسيس حزب الدعوة الإسلامية (*). فعمل على محاربة نفوذ الشيوعية وهيمنة حزب البعث.

وقع علماء الدين في العراق تحت مراقبة شديدة من النظام، وبدأ النظام بتفعيل عملية ترويض وقمع للعلماء، وخصوصاً بعد قيام الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) ودعم الصدر الكبير لها. أدت المواجهة بين الجماعة الشيعيّة والنظام إلى العديد من الأحداث المثيرة، ومنها إعدام الصدر وأخته في عام ١٩٨٠. إلا أن تأثير الصدر الفكري تزايد بعد موته، وانتشرت العديد من وجهات نظره الأيديولوجية والفلسفية، خصوصاً حول الأمور المتعلقة بالحكم الدستوري (*) والاقتصاد .راجع أيضاً: الدعوة الإسلامية في العراق؛ فضل الله، محمد حسين؛ حزب الله.

الصدر، موسى (١٩٢٨-١٩٧٨!). بينما لا يمكن تصنيف الإمام الصدر كأصولي، إلا أنه أسس حركة أمل في لبنان التي انطلقت منها حركة أمل الإسلامية وحزب الله (**) والتي عملت على التعبئة السياسية للشيعّة.

ولد الصدر في قم ودرس في المدارس الدينية. ثمّ درس الصدر الاقتصاد السياسي والقانون في جامعة طهران. في عام ١٩٥٣، ذهب إلى النجف في العراق وواصل دراساته الدينية. في عام ١٩٦٠، انتقل إلى لبنان وأصبح الشخصية الشيعية الدينية الأبرز. أعطي الصدر الجنسية اللبنانية في عام ١٩٦٣. اختفى الصدر في عام ١٩٧٨ بينما كان في رحلة بين طرابلس/ليبيا وروما.. راجع أيضاً: فضل الله، محمد حسين؛ حزب الله؛ حركة أمل الإسلامية.

صفوي، سّيد مجتاب نبوي (١٩٣٢-١٩٥٦). هو زعيم فدائيي إسلام (*) التي تأسست في عام ١٩٥٤. ولد صفوي في عام ١٩٣٢ والتحق بمدرسة دينية في النجف في العراق. قتل إثنان من أتباعه أحمد كسروي، وهو كاتب ديني، لأن صفوي وجد كتاباته ضلالية. بعد عودة الشاه إلى العرش في عام ١٩٥٣، حاول فدائيو اسلام اغتيال رئيس الوزراء في عام ١٩٥٥. حكم على صفوي وثلاثة زعماء آخرون بالموت ونفّذ الحكم في عام ١٩٥٦ .راجع أيضاً: فدائيو إسلام.

الصهيونية. راجع: إسرائيل.

الصيفي، عبد الحفيظ. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

ـ ض ـ

الضاوي، الحبيب. راجع: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس.

الضناوي، محمد علي. راجع: الجماعة الإسلامية في لبنان.

ـ ط ـ

الطاغوت. راجع: الاستبداد.

طالقاني، السّيد محمود (١٩١٠-١٩٧٩). هو أحد المنظرين المهمين للثورة الإسلامية في إيران (*). ولد طالقاني لعائلة متدينة في وادي طالقان وترعرع في طهران. درس في كل من قم والنجف وعاد إلى طهران في عام ١٩٣٩. عارض طالقاني الشاه وسجن لبضعة أشهر. كما عارض الخضوع لرجال الدين أيضاً أقام المجالس لتعليم القرآن. تعاون طالقاني مع مهدي بازركان (*) لتطوير الاستراتيجية ضدّ الشيوعيين بعدما تنازل الشاه في عام ١٩٤١.

أصبح طالقاني ناشطًا جدًا في النشاطات السياسية. تحلّل كتاباته القضايا السياسيةَ والإجتماعية من منظور إسلامي. أصبح طالقاني جزءًا من حركة المقاومة الوطنية لإيران. فيما بعد، أمضى طالقاني العديد من السنوات في السجن والمنفى وأطلق سراحه في عام ١٩٧٨. اختير لمجلس الخبراء (*). تدّعي عدة مجموعات مختلفة في إيران أنها تنتمي إليه سياسيًا وثقافيًا، مثل أعضاء حركة تحرير إيران ومجاهدي خلق (**) .راجع أيضاً: بازركان، مهدي؛ حركة تحرير إيران؛ التيار المصدّقي.

طاهر، عصام محمد. راجع: الأفغان العرب.

الطباطبائي، محمد حسين (١٩٠٣-١٩٨١). هو أحد أبرز المفسرين والفلاسفة الشيعة. ولد الطباطبائي لعائلة مشهورة من علماء الدين في تبريز. درس في النجف في العراق واكتسب العلوم الدينية والفلسفية. عاد إلى تبريز في عام ١٩٣٤، وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح مهمًا بسبب معارضته

للهيمنة الشيوعية في أذربيجان. كرس الطباطبائي حياته للكتابة والتعليم في قم، إيران.

مساهمته الفلسفية الرئيسية تستند إلى محاولته لنقض أسس الماركسية (*). من طلابه المهمين، مرتضى مطهري (*)، الذي لعب الدور الهامّ في قيام الثورة الإسلامية في إيران (*).

الطفيلي، صبحي. كان أمين عام حزب الله (*) في لبنان أثناء مرحلته المتشددة، أي حتى عام ١٩٩٢؛ إلا أن التغيرات السياسية في إيران التي وضعت هاشمي رفسنجاني (*) في رئاسة الجمهورية في إيران أدت إلى خفض الوتيرة الثورية. ولد الطفيلي في منطقة البقاع، ويترأس حركة محليّة الآن، مجلس أعيان بعلبك/الهرمل، التي تعمل ضدّ الحكومة اللبنانية وسياساتها التنموية. في عام ١٩٩٨، وبعد المجابهات العسكرية مع الجيش اللبناني، اختفى الطفيلي لتجنّب التوقيف، وحل مجلس الأعيان. ويعتبر الطفيلي من الإسلاميين المتشددين جداً في توجهاته السياسية وجاهز للاشتباك مع السلطات .راجع أيضاً: حزب الله.

طلائع الفداء. هي جماعة إسلامية مسلحة بزعامة محمد حبيب الأسود. في عام ١٩٨٧، اتهم من قبل السلطات التونسية بالتخطيط لإزالة النظام الحاكم ولتأسيس الأمة الإسلامية (*). لكن عندما أصبح زين العابدين بن علي رئيس تونس، أطلق الأعضاء المعتقلين من طلائع الفداء.

الطلائع المقاتلة. هذه الخلايا السرية للأعضاء المتشددين في الإخوان المسلمين في سوريا (*) ظهرت بزعامة مروان حديد في محافظة حماه في أواخر الستّينات. حديد، والذي درس في القاهرة الآراء المتشددة للإخوان المسلمين المصريين (*)، أي أفكار سيد قطب (*)، يقول بأنّ الإخوان المسلمين واجهوا انقراضاً نهائياً على يدي الدولة ما لم تدافع الحركة عن نفسها عن طريق الكفاح المسلّح أو الجهاد (*). ومع أنّ هذه الرسالة لم تجذب كبار زعماء الإخوان في دمشق الذين فضّلوا الوسائل السلمية لتقويض السلطة ومشروعية (*) النظام، إلا أن الأعضاء الأصغر سنّا في المدن الشمالية الوسطية، خصوصاً حماه وحلب، التفوا حول رسالة حديد.

انتظم أتباع حديد في خلايا سرية مؤلفة من حوالى اثني عشر فردًا، مع

دعم من قبل التجار والصنّاع الذين كوّنوا الأغلبية في عضوية الفروع الشمالية للإخوان المسلمين في سوريا. نظّمت هذه الخلايا سلسلة انتفاضات معادية للبعثيين في حلب، وحماه، وحمص، وإدلب في عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩. في أوائل السبعينات، اتحدوا تحت شعار الطلائع المقاتلة، واصبح سعيد حوى (*) أحد أبرز الأصوليين المتشددين في سوريا.

طوال السبعينات، واصلت الطلائع المقاتلة حملة الاغتيالات والتخويف ضدّ مسؤولي البعث. أسر مروان حديد أثناء أحد هذه العمليات في دمشق في عام ١٩٧٦، ومات في السجن بعد ذلك بقليل. ثم وقعت الخلافات في القيادة بين سعيد حوى وعدنان عقلة. لكن المنظمة واصلت حملتها ضد النظام، كانت تضرب الهدف تلو الهدف. هذه الهجمات توّجت في حرب قصيرة مدمرة في المدن الشمالية في عام ١٩٨٠.

أثناء هذه الفترة، تمكنت أجهزة أمن الدولة من الطلائع المقاتلة، فأسرت أو قتلت أغلب زعمائها. بعض بقايا المنظمة، بقيادة عقلة، تعاونت مع الجبهة الإسلامية (*) أثناء تمرّد عام ١٩٨٢ في حماه، لكنها رفضت الانضمام إلى الجبهة في إقامة التحالف الوطني لتحرير سوريا. في عام ١٩٨٣، أنهى عقلة ثلاث سنوات من العمل السري غير المثمر ضدّ النظام فاستسلم إلى السلطات من خلال عفو عامّ .راجع أيضاً: الإخوان المسلمون في سوريا.

طليس، خضر علي (١٩٦٢-١٩٩٨). أصبح عضو البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢ وثانية في ١٩٩٦ كمرشّح لحزب الله (*) في البقاع. اشترك طليس في محاولة الحزب في الانفتاح على المسيحيين في لبنان ودعا إلى التفاهم الإسلامي المسيحي.

الطليعة. ينظر العديد من الأصوليين المتشددين، خصوصاً سيد قطب وتقي الدين النبهاني (**) إلى وجود الطليعة الدينية كضرورة لتطوير الحركية(*) الإسلامية. هكذا، فإن أيّ جماعة أو نظام أيديولوجي (*) لا يستند إلى الإسلام (*) يفتقد إلى المشروعية. وهذه الطليعة ستحترم حقوق الأقلّيات الدينية وتسمح لهم بالبقاء على إيمانهم، لكن ليس لهم حقوق سياسية أو حقّ تشكيل الأحزاب(*) السياسية، أو حتى طليعة.

على سبيل المثال، فسيد قطب، وهو المسؤول عن تطوير هذا المفهوم

بشكل متشدد، يربط حصة التعبير والتجمع بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي. وكلّ تلك المجتمعات والأحزاب التي لا تطابق مع مثل هذه المفاهيم تعتبر مجتمعات جاهلية (*). وهكذا، يمكن فقط لفلسفة(*) إسلامية أن تتمثّل في حزب سياسي أو طليعة. وكتابه، **معالم في الطريق**، يحدد مهمّة هذه الطليعة في أخذ موقف استبعادي وشديد تجاه كلّ العقائد والمجتمعات وطرق الحياة الأخرى.

على أية حال، إن إقامة النظام الإسلامي يسمح بتدخّل المؤسسات المختلفة في العمل السياسي من أجل معرفة رأي الجمهور في سياق العقيدة الإسلامية وفي استثناء العقائد الأخرى .راجع أيضاً: الجهاد؛ مصطفى، شكري؛ الأحزاب.

الطنطاوي، علي. راجع: السلفية.

طه، أحمد. أحد زعماء الجماعة الإسلامية (*) في مصر بقيادة عمر عبد الرحمن. يعيش طه الآن في الخارج. دعم مبادرة السلام (*) بين الحكومة المصرية والجماعة التي أطلقها منتصر الزيات (*). لكن طه لم يلتزم في الحقيقة بوعده للزيات في إعلان الجماعة بوقف نشاطاتها المسلّحة. ويبدو أن طه يخطّط الآن من خارج مصر لشن الهجمات العسكرية من قبل الجماعة وينشر البيانات في دعم العمليات التي تحدث في مصر، مثل حادثة الأقصر في عام ١٩٩٧. بعد تلك العملية، أعلن طه بأنّ العمليات العسكرية ضدّ السياحة في مصر ستتواصل.

طه، علي حسن (١٩٤٩ -). كان مرشّحاً لحزب الله (*) عن منطقة البقاع وأصبح عضو البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢. وهو عضو المكتب السياسي لحزب الله وكان ناشطاً جداً في أعمال المقاومة الإسلامية ضدّ الإسرائيليين. يعتقد بأنّ المسلمين والمسيحيين يجب أن يجدوا أرضية مشتركة لإقامة أعمال مشتركة، ويجب أن لا يقوم لبنان على الطائفية.

طه، علي عثمان. هو الشخصية الثانية في الحركة الإسلامية في السودان بعد حسن الترابي (*). كان عضو المجلس الوطني الانتقالي (البرلمان)، ثمّ أصبح وزيراً في نظام عمر البشير(*). سابقاً، كان رئيس الكتلة الأصولية في

البرلمان ورئيس المعارضة ضدّ التحالف بين الأحزاب الأخرى (*)، الأمة والإتحادي. وهو أحد أكثر الأعضاء البارزين في الجبهة الإسلامية الوطنية.

ـ ظ ـ

الظواهرة، عبد الباري عبد الكريم (١٩٤٥ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*). ولد الظواهرة وتلقى تعليمه الإبتدائي والثانوي في الزرقاء، الأردن. أصبح نائب رئيس بلدية الزرقاء.

الظواهري، أيمن (١٩٥١-) .جراح وزعيم الجهاد الإسلامي في مصر. متهم بالتخطيط لقتل الرئيس أنور السادات ومحاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك. وهو الزعيم العقائدي للقاعدة ويتبنى العنف كسبيل للعمل العسكري. توجه الظواهري إلى أفغانستان وساعد في تأسيس الجبهة الإسلامية لتحرير الأرض المقدسة عام ١٩٩٨ في رعاية أسامة بن لادن (*). وقد سافر في بداية التسعينات إلى الولايات المتحدة من أجل الحصول على الدعم المادي ومقابلة الناشطين هنالك. والظواهري هو العقل المدبر وراء أسامة بن لادن. وهو من قام بتحويل ابن لادن من مجاهد في أفغانستان إلى مجاهد في العالم كله.

وكان الظواهري قد ولد في عائلة ثرية. وبعد تركه لمصر بدأ في معاينة المرضى في أفغانستان، وهناك شجعه ابن لادن على الحرب على الجبهات. ويقال إن الظواهري قد خضع لعدة عمليات جراحية تجميلية في محاولة للتخفي. والآن لا يعرف مكان وجوده حيث تلاحقه الولايات المتحدة الأمريكية منذ سقوط نظام طالبان في أفغانستان عام ٢٠٠١. راجع أيضاً: الجهاد الإسلامي؛ بن لادن، أسامة؛ المغربي، نبيل عبد المجيد.

ـ ع ـ

عارف، سليمان. راجع: حزب النظام؛ حزب السلامة الوطني.

عاطف، محمد. المعروف بأبي حفص المصري، هو شرطي مصري سابق ساهم في تأسيس القاعدة في أفريقيا، وهو المستشار الإعلامي لأسامة بن لادن (*). اتهمته الولايات المتحدة بالتخطيط لتفجير سفارتيها في كينيا

وتنزانيا. وابنة عاطف متزوجة من الأبن الأكبر لأسامة بن لادن.

عاكف، محمد مهدي. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

عاكور، عبد الرحيم (١٩٣٩ -). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد في سريح، وحصل على الإجازة في الفقه الإسلامي من جامعة دمشق في عام ١٩٦٦. عمل كمدير للأوقاف والتوجيه في وزارة الشؤون الدينية. علّم عاكور في العديد من الجامعات وأصبح نائباً في البرلمان الأردني للفترة (١٩٨٩-١٩٩٣).

عالميّة الإسلام. تنتفي جاهلية (*) العالم بالكامل عند الأصوليين المتشددين عندما تنتشر عالميّة الإسلام في جميع أنحاء العالم. هذه العالمية تتمثل جوهرياً بخضوع كلّ الناس لألوهية الله (*). على أية حال، لا ينظر الأصوليون المتشددون مثل هادي مدرسي، وسيد قطب وعبد الجواد ياسين إلى هذه الهيمنة كتجاوز ضدّ حرية (*) الإنسانية لأن الإسلام (*) يرفعها إلى مكانها الطبيعي كهدف نهائي في حد ذاتها. فالإسلام يبني علاقاته على احترام الإنسان بموجب المبادئ العامّة للشريعة (*).

يوضّح المدرسي هذه الفكرة بالتوسّع في شرحه للطبيعة البشرية، والتي لها مغزى روحي وطبيعي وسمة مادية. فالإنسان يشترك في المادية مع الحيوانات؛ إلا أن الجانب الروحي ينفرد به الإنسان. ويقيم الإسلام التوازن (*) بين المادية والروحانية ويرفع الإنسان فوق غرائزه المادية بربط القيم بما هو حق وإنساني. أما الأشياء فقيمتها في قدر خدمتها، وليست لها قيمة في حد ذاتها.

إن إحدى هذه القيم عند سّيد قطب وأبي الحسن الندوي وحسن البنا (**) هي عالميّة الإسلام التي تظهر في شكل رفض الامتيازات المعطاة على أساس الجنسية أو اللغة أو الأرض. كما تظهر في شكل دعوته (*) لعبادة الإله الواحد، والعدالة (**) الشاملة، والأخوة العامة، والإيمان بالرسل والكتب السماوية ويوم الحساب. يضيف آية الله الخميني (*) إلى ذلك بأنّ الإسلام هو دين (*) أولئك الذين يكافحون من أجل الحق والدين الذي يدعو إلى الحرية (*) والاستقلال.

إلا أن الذي يجعل تحقيق العالميّة مهمّا جداً عند الأصوليين هو اعتقادهم أن الإسلام هو النظام الوحيد (*) الذي يلبّي حاجات الإنسان الفطرية. في الحقيقة إن عالمية الإسلام تتطابق مع شموليته (*). فالإسلام، أولاً، ينظّم كلّ أوجه الحياة ويسمح لحلول متجدّدة للمشاكل الجديدة. ثانياً، هو نظام كامل، مشتمل على قوانين إجتماعية وسياسية وتوجيهات وقوانين للأمم. يشرح الندوي بالتفصيل التغييرات الثورية التي أتى بها الإسلام الصحيح في موضوع النظام العالمي. فهو يزيل الجاهلية الطقوسية المقنعة، بما في ذلك متع الحياة والأشياء المادية ويستبدلها بالتضحية الذاتية، وحبّ الإنسانية والتمسّك بالحقيقة. كما يؤدّي الإسلام إلى الأمانة والكرامة مما يمنع المسلمين من تقبل الإستبداد (*)، سواء السياسي أو الديني. فالاستسلام للقوة دون الهدف القانوني والأخلاقي والسياسي الصحيح هو غير مقبول على الإطلاق .راجع أيضاً: الدعوة؛ الخلافة؛ الحضارة؛ الحوار؛ الحكم؛ الجهاد؛ الدين؛ الثورة؛ التوحيد.

عباد الرحمن. هذه الجماعة أسّسها محمد عمر الداعوق في بيروت مباشرة بعد إقامة دولة إسرائيل (*) وأصبحت رسمية في عام ١٩٥٢. ومن الأعضاء المؤسّسين عمر حوري، ومصطفى حوري، وإبراهيم قاطرجي، و سارت الجمعية على خطى الإخوان المسلمين (*) في مصر، لكن نشاطاتها كانت خيرية وأخلاقية وثقافية وأقل اهتماماً بالسياسة. وقبل الإجازة لها من قبل السلطات اللبنانية، عملت ضمن جمعية البر والإحسان. وقامت جماعة من الأعضاء الأصغر سنّا بالانشقاق وتأسيس الحركة الإسلامية في لبنان (*) لأنهم أرادوا العمل في السياسة .راجع أيضاً: الحركة الإسلامية في لبنان.

عبد الرحمن، عمر (١٩٣٨ -). ولد عبد الرحمن لعائلة فقيرة في عام ١٩٣٨ في الجمالية في صعيد مصر. ودرس في المعاهد التقليدية الدينية واستظهر القرآن في عمر مبكّر. تخرّج عبد الرحمن في جامعة الأزهر في عام ١٩٦٥ وأصبح عالمًا دينيّا وعيّن إماماً في مسجد رسمي. جذبت خطاباته الحادّة اهتمام الناس. كانت سنة ١٩٦٨ نقطة تحوّل في حياته حيث بدأ في الانتقال إلى الإسلام السياسي (*)؛ وصف جمال عبد الناصر بأنه فرعون مصر. حذّرته مخابرات الشرطة السرية بالإضافة إلى إدارة الأزهر من إطلاق التصريحات الاستفزازية فهدّدته بعقوبة السجن والطرد، على التوالي. اعتقل عبد الرحمن

لثمانية شهور لأنه أعطى فتوى (*) تحرم صلاة الجنازة على عبد الناصر في عام ١٩٧٠.

عندما أطلق سراحه، واصل دراساته العليا وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٧، وعيّن أستاذاً في جامعة الأزهر في أسيوط. ثمّ عمل في التعليم في المملكة العربية السعودية لأربع سنوات في جامعة الملك سعود. عندما عاد إلى مصر، حوكم بتهمة التحريض بفتوى على قتل الرّئيس السادات لكنه أطلق سراحه مجددًا في عام ١٩٨٤. في عام ١٩٩٠، هاجر عبد الرحمن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي عام ١٩٩٣ تم توريّطه في انفجار مركز التجارة العالمي في نيويورك وحكم عليه في عام ١٩٩٤ بالسجن مدى الحياة.

ولكون عبد الرحمن ضريراً، رفض بعض نشطاء الأصوليين قيادته «المعيوبة». إلا أنه طلب منه قيادة الجماعة الإسلامية الجهادية، وهي فرع تنظيم الجهاد في صعيد مصر. يقسّم عبد الرحمن الحركات الإسلامية إلى اتجاهين: واحد تتزعّمه جماعة الإخوان المسلمين (*) التي تتقبل شرعية النظام القائم ولذلك تتقبل التعددية والديموقراطية (**) كأساليب شرعية في العمل السياسي بالإضافة إلى إقامة الدولة الإسلامية (*). الاتجاه الآخر تتزعّمه الجماعة الإسلامية التي تنكر مشروعية (*) النظام وبالتالي تتبنى المجابهة الكليّة. ويتّهم عبد الرحمن الإخوان بالتحابي، بسبب عملها مع الرئيسين محمد أنور السادات ومحمد حسني مبارك، وبسبب إدانتها الجماعة التي كانت وراء اغتيال السادات و العنف (*) بالإضافة إلى زياراتها للبابا القبطي وما شابه. كما يرفض عبد الرحمن الليونة السياسية للإخوان في تحالفها مع حزب الوفد بالإضافة إلى حزبي العمل والأحرار. ويدعو إلى استبدال المنهج الاستيعابي للإخوان بالمنهج الاستبعادي للجماعة التي ترفض التكامل مع المؤسسات الديموقراطية وتتبنّى العنف في حل القضايا الأساسية منها، المتعلقة بالهوية، والأخلاق، ونظام القيم وما شابه. بالإضافة إلى كل هذا، يتوافق عبد الرحمن مع سّيد قطب (*) في وصفه لأيّ نظام (*) يتبنّى المبادئ الغربية على أنه عودة إلى الكفر والجاهلية (**) ويشرّع إسقاطه.

تقود مثل وجهة النظر هذه تنظيم الجهاد لإعلان الحرب على البرلمان المصري الذي أعطى نفسه (المادة ٨٦ من الدستور) الحق في التشريع وسمح بالديموقراطية، وهو مفهوم يعامل على حد سواء المؤمن وغير المؤمن

كمواطنين. فالنظام الديموقراطي المفترض في مصر يريد المسلمين، في رأي عبد الرحمن، أن يدخلوا في السياسات الحزبية لكي يساوي الإسلام بالعقائد الأخرى. على أية حال، تؤمن حركته الإسلامية بتفوقها المميّز ولا تحترم القانون الوضعي الجاهلي. ويرفض أيّ دور لأكثرية المؤسسات التمثيلية في التفسير الديني أو القضائي. فالمشروعية القرآنية ليست بحاجة إلى أي مؤسسة للإشراف عليها. وهكذا، يعتبر عبد الرحمن أن أيّ انتهاك للنصّ القرآني يقود الحاكم إلى الكفر، ويعرض مرتكبها للعقاب حتى الموت. ويقرر عبد الرحمن بأنّ الحكّام غير الشرعيين يستحقّون الموت.

أقرّ عبد الرحمن استعمال العنف أيضاً ضدّ أقباط مصر بالإضافة إلى أخذ ممتلكاتهم. وبدأت جماعته حملة دائمة ضدّ قيادة الأقباط، وهذا العمل كان جزءاً من التوتّرات الطائفية في صعيد مصر. وسمحت جماعته لنفسها بالمهاجمة والإضرار بالمواقع والمخازن الحكومية .راجع أيضاً: الردة؛ الدستور؛ الفتوى؛ الجماعات الإسلامية؛ جماعات الجهاد الإسلامي؛ رشدي، أسامة؛ طه، أحمد.

عبد السيد، صلاح. راجع: الإخوان المسلمون في السودان.

عبد العزيز، عثمان. راجع: الحركة الإسلامية الكردية.

عبد العزيز، علي. راجع: الحركة الإسلامية الكردية.

عبد العزيز، ناجي. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

عبد الكريم، أحمد صالح. راجع: منظمة الجهاد في اليمن.

عبد المجيد، محمود. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

عبد المحمود، بابكر. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

عبده، غانم. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

عبده، محمد (١٨٤٩-١٩٠٥). لا يعتبر محمد عبده أصولياً، لكنه أحد زعماء الحركة الإصلاحية التي كان لها تأثير كبير في كلّ الحركات الإسلامية. نشأ عبده على التعليم الديني وتخرج في جامعة الأزهر الشريف. قابل جمال الدين الأفغاني (*) وأصبح صديقه وتلميذه. عندما طرد الأفغاني من مصر عام

١٨٧٩، طرد عبده من وظيفته في دار العلوم. في العام ١٨٨١، أصبح محرّر **الجريدة الرسمية** في مصر. لكن بسبب دعمه لثورة عرابي في مصر، طرد وأنضم إلى الأفغاني في باريس في ١٨٨٧ ونشرا سوية مجلة **العروة الوثقى**. في العام ١٨٨٩، عاد إلى مصر وأصبح قاضياً، وفي عام ١٨٩٩، أصبح مفتي الديار المصرية. ويعتقد بعض المفكرين أنه أعطي هذه الوظيفة بسبب صداقاته مع البريطانيين.

بعد الفترة التي كان فيها تحت تأثير الأفغاني، أصبح عبده لا يؤمن بجدوى النشاط السياسي وبدأ التركيز بدلاً من ذلك على الإصلاحات التربوية والثقافية. حاول إعادة تفسير الإسلام (*) في ضوء الحداثة (*)، مما يعني تجاهل التفسيرات التقليدية. وقد فتح باب الاجتهاد (*) على مصراعيه لكي يستفيد الفكر الإسلامي من العلوم والحداثة. وقد اعتقد أنه ليس هناك أي تناقض ضروري بين الإسلام والحضارة الحديثة. كما رأى عبده ضرورة أن يكون الإسلام القاعدة الأخلاقية للمعيشة الاجتماعية والسياسية. فهو، على سبيل المثال، طوّر المبدأ الفقهي غير الموظف، أي مفهوم المصلحة، كما جعل من الشورى (*) نظام مشابه للديموقراطية البرلمانية، وجعل من الإجماع (*) رأيًا عامًا. ودعا إلى تبسيط أو «تنقية» الإسلام من التعقيدات السياسية والفلسفية والكلامية غير الضرورية التي طوّرت في مراحل تاريخية عدة. قبل عبده الدور الأساسي للعقل في تفسير (*) القرآن (*)، رافضًا بذلك التراكمات الكلامية والفقهية الماضية .راجع أيضاً الأفغاني، جمال الدين؛ ابن باديس، عبد الحميد؛ جمعية العلماء المسلمين؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الحداثة؛ رضا، محمد رشيد؛ السلفية؛ علم الكلام؛ الوهابية.

عبيدي، زهير عبد الرحمن (١٩٤٠ -). فاز بمقعد في البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢ كمرشّح للجماعة الإسلامية (*). عبيدي هو خريج جامعة السوربون ويعمل كأستاذ في كليّة العلوم الاقتصادية وإدراة الأعمال في الجامعة اللبنانية. خسر في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦.

العتيبي، جهيمان بن سيف. هو زعيم الجماعة التي اقتحمت الحرم في مكة المكرمة في عام ١٩٧٩. قتل العتيبي إثر اقتحام المبنى من قبل القوّات

المسلّحة السعودية. نظر إلى تحرك العتيبي كبداية لانتشار الأصولية الإسلامية(*) المتشددة في المملكة العربية السعودية .راجع أيضاً حزب الله في المملكة العربية السعودية.

العدالة. إن الدور الثوري للإسلام (*)، عند الأصوليين مثل سّيد قطب وحسن البنا (**)، لكن ليس عند أبي الأعلى المودودي (*)، لا تنتهي بإقامة دولة إسلامية (*)، لكنه يمتدّ ليشمل تحقيق العدالة على الكون بأكمله. وعندهم، يجب أن تحل العدالة الدولية والقانونية والاجتماعية محل كلّ أنواع الظلم الحالية. لأن هدف الإسلام الإنسانية والعالم، يهدف الأصوليون لنشر العدالة وتوفير الأمن لكلّ الناس والأديان. وفي رأيهم، يجب أن يصبح الإسلام في حد ذاته القاعدة العامّة للنظام العالمي (*).

من وجهة النظر هذه، يجعل الأصوليون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة إسلامية تتضمن نشر العدالة وحماية الضعفاء من الظلم. تجعل مثل هذه المثالية الأخلاقية الإسلام متميّزاً عن كلّ الأنظمة الأخرى. يلخّص البنا هذه المثالية تحت أربع خصائص: العزيمة الثابتة، والالتزام، التضحية العظيمة، والمعرفة (*) الصحيحة. هذه الخصائص تجعل للأمة (*) قوة نفسية عظيمة داخلياً وخارجياً. فكلّ أمة تتمتّع بهذه الخصائص يمكن أن تؤسس لحضارة عالية (*) قائمة على الحرية والعدالة أو أن تجدّد نفسها. لكن الأمة التي تفتقر إلى أيّ من هذه الخصائص فمصيرها الظلم ومن ثم العدم. يجعل البنا العدالة شرطاً لأيّ نجاح مستقبلي وحتى صحة العبادة. إن كبر الأمة العددي ودون المشاعر الملائمة كالتضامن تفضي بالأمم الأخرى إلى القضاء عليها. إن ضعف الأخلاق (*) يقود إلى الخسارة المادية والسياسية.

أما عند سيد قطب، فإن غياب العدالة يؤدّي إلى تغليب المصلحة الشخصيّة. وتضعف المصلحة الشخصيّة تضامن الجماعة، بينما يقوي التكافل (*) ذلك التضامن، والذي هو بحد ذاته واجب ديني على كلّ المجتمع. ومع أنّ قطب، على سبيل المثال، يجادل بأنّ العدالة ذات طبيعة اجتماعية في الأساس، إلا أنه قد يتحوّل إلى مسؤولية سياسية تقوم بها الدولة - تتضمّن هذه المسؤولية على أمور مثل التعليم، الصحة، وتأمين الوظائف. وبالرغم من وجوب تقليص الدولة لتدخلها في المجتمع، إلا أن الواقع والممارسة، يظهر أن فشل المجتمع سيؤدّي إلى مسؤولية الدولة الأخلاقية في نشر العدالة في المجتمع.

ومع أن الأصوليين المتشددين يرون نظريًا أن أعمال الدولة هي مكملة لعمل المجتمع، إلا أنهم في واقع الأمر يستبدلون في النهاية مؤسسات المجتمع المدني بالدولة. فمجموعات الضغط يسمح لها بالعمل فقط إذا كانت أهدافها شاملة لكل المجتمع مثل نشر العدالة. أما جماعات الاهتمامات الخاصة كتحرير(*) النساء والتي أسست على النماذج الغربية فهي غير مرحب بها، إذ أن حريتها (*) في ملاحقة مصالحها الشخصية الضيّقة بعيداً عن العائلة تضعف المجتمع. إذ أن المجتمع الجيد يتألف من المجموعات التي تشترك في المصالح المماثلة وتصوّرات الحياة المتشابهة بالإضافة إلى التوجّهات السياسية الموحّدة. أما أساس المجتمع الصالح فهو العدالة .راجع أيضاً الأفغاني، جمال الدين؛ الرأسمالية؛ الوعي؛ الدعوة الإسلامية؛ فضل الله، محمد حسين؛ حزب الحق؛ حزب جبهة العمل الإسلامي، حزب الله؛ جماعة العدل والإحسان؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المنهج؛ الأخلاق؛ الجاهلية؛ السلام؛ الحركة الشعبية؛ الثورة؛ الشريعة؛ العدالة الاجتماعية؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التوحيد؛ اتحاد القوى الشعبية؛ عالميّة الإسلام؛ النظام العالمي.

العدالة الاجتماعية. يعتبر بعض المفكّرين مثل مصطفى السباعي وسّيد قطب (**) أن الإسلام (*) يشترط مبدأ تساوي الفرص ويجعله أساساً يتجاوز حق الملكية المادية. ومع أنّ الإسلام أقر حق الملكية الفردية وجعله قاعدة نظامه الاقتصادي (*)، إلا أنه يفرض حدودًا فقهية وأخلاقية (*). إنّ النظام الاقتصادي الإسلامي ليس برأسمالي وليس باشتراكي، بل هو إسلامي. والمهم في النظام الاقتصادي الإسلامي هو العدالة الاجتماعية، والتي تتطلب وحدة مطلقة ومتوازنة ومنسجمة بين الأفراد والمجموعات وكذلك التكافل الاجتماعي (*) بين الأفراد والمجموعات.

إن أهمية العدالة (*) تنجم عن كونها أيضًا مفهومًا أخلاقيًا بالإضافة إلى كونها إحدى قواعد الحكومة الإسلامية (*). على أية حال، إن التحرير الاقتصادي (*) ليس كافيًا بحد ذاته لإقامة المجتمع الصالح. فالتحرير لا يمكن ضمانه بالقوانين وحدها لأن الإنسان متأثّر بالحاجات والميول الشخصية. فمن المهم أيضًا، بالإضافة إلى التحرير الاقتصادي تحرير الوعي (*) .راجع أيضاً الرأسمالية؛ الدعوة الإسلامية في العراق؛ فضل الله، محمد حسين؛

حزب جبهة العمل الإسلامي؛ الحدود؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خالد، خالد محمد؛ حزب السلامة الوطني؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ نصر الله، السيد حسن؛ السلام؛ الثورة؛ شفيق، منير؛ شريعتي، علي؛ السباعي، مصطفى.

عربيات، عبد اللطيف سليمان (١٩٣٣ –). ولد في السلط في الأردن في عام ١٩٣٣، وحصل على الإجازة في علم الزراعة من جامعة بغداد في عام ١٩٦٠ والماجستير في عام١٩٦٧ والدكتوراه في التعليم المهني من جامعة تكساس، الولايات المتحدة الأمريكية. وهو عضو ونائب السكرتير العام لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. أصبح أمينًا عامًا لوزارة التربية. ثم اصبح رئيس مجلس البرلمان الأردني لثلاث دورات، انتهت في عام ١٩٩٣. و هو عضو مجلس الأعيان في البرلمان الأردني منذ عام ١٩٩٣.

العريان، عصام. راجع الجماعات الإسلامية.

عزام، نافذ. هو عضو المكتب السياسي لحماس (*): حركة المقاومة الإسلامية.

عشماوي، صالح. كان عشماوي عضوًا في الإخوان المسلمين (*) في مصر وكان أحد منظريها الرئيسيين. وهو مؤسس ومحرّر المجلّة الأصولية المشهورة، **الدعوة**، في الأربعينات بناءً على طلب حسن البنا (*). لقيت المجلّة نجاحاً كبيراً ولعبت دوراً مركزياً في حياة الإخوان. عندما أصبح حسن الهضيبي (*) المرشد العام، انضم عشماوي إلى الجناح المتشدد. حاول جمال عبد الناصر إغراء عشماوي بالانضمام إلى الحكومة، فرد الهضيبي بطرده من الإخوان. وكان عشماوي هو من جنّد سّيد قطب (*) للانضمام إلى الإخوان المسلمين. ثمّ واصل عشماوي نشر المجلّة، **الدعوة**، لا كلسان حال الإخوان، بل كمجلّة أصولية مستقلة. عندما مات الهضيبي في عام ١٩٧٣، أصبح عمر التلمساني المرشد العام، وانضم عشماوي إلى القيادة الجديدة وأعاد رخصة المجلّة إلى الإخوان .راجع أيضاً إسماعيل، عبد الفتاح؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ النظام السري.

عصبة الأنصار الإسلامية. هذه الجماعة كانت مجهولة حتى ١٩٩٥ عندما

أدينت باغتيال رئيس الأحباش (*)، نزار الحلبي. أعدم ثلاثة من المهاجمين. أمير الجماعة، الفلسطيني أحمد عبد الكريم السعدي (لقبه أبو محجن)، ما زال حراً في أحد المخيمات الفلسطينيّة في جنوب لبنان. هذه الجماعة ليست نشيطة اجتماعياً، ويعيش أعضاؤها بعيداً عن المجتمع. لكنها ناشطة في المخيمات الفلسطينيّة.

أسّس الجماعة الشيخ هشام الشريدي في ١٩٨٥ وتحالف مع المنظمات الفلسطينيّة التي عارضت ياسر عرفات. أقام معسكر تدريب في شرق صيدا. عندما قتل شريدي في عام ١٩٩١، أصبح أبو محجن أمير (*) الجماعة. تتّخذ الجماعة موقفًا صارمًا جداً ضدّ أولئك الذين لا يتبعون بدقة السنة النبوية. تعتقد الجماعة بأنّ كلّ النظم السياسية تعيش حياة الجاهلية (*). كانت الأحباش مستهدفة كالعدو الأوّل بسبب تبريرها لأعمال الحكومات غير الإسلامية ومعارضتها القوية جداً للأصولية الإسلامية (*) .راجع أيضاً الأحباش.

عصبة الجهاد. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

عصبة الحق. راجع اتحاد القوى الشعبية.

العطّار، عصام. راجع الإخوان المسلمين في سوريا.

عطية، السايح. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ.

العظم، مظهر. راجع السلفية.

العظم، يوسف (١٩٣١ -). هو عضو بارز في الإخوان المسلمين في الأردن (*). ولد في معان، وحصل على الإجازة في اللغة العربية من جامعة الأزهر في ١٩٥٣ ودبلوم الدارسات العليا في التعليم من جامعة عين شمس في عام ١٩٥٤. علّم في الكليّة العلمية الإسلامية وأصبح محرّر مجلّة **الكفاح الإسلامي** أثناء الفترة ١٩٥٤-١٩٥٧ وبعد ذلك أصبح محرّر صحيفة **الرباط.** أسس وآخرون سلسلة من المدارس، منها الأقصى. وأصبح عضواً في مجلس البرلمان أثناء فترة ١٩٦٣-١٩٩٣. نشر بعض الأعمال عن التعليم وسّيد قطب

(*) .راجع أيضاً الإخوان المسلمون في الأردن؛ الإخوان المسلمون في فلسطين.

العقل. بينما لا ينكر الأصوليون دور العقل في فهم الكون والحياة، إلا أنهم ينكرون دوره في فهم الله (*) وألوهيته. وهكذا، ومع أن الإسلام (*) لا يحد من وظيفة العقل، لكنه يجعله آلة المعرفة (*) ويزوّده بإطار فكري يمنع عنه الشطط. هذه الخاصية تمنع الفهم الإنساني من الوصول إلى جوهر الله.

وطبقاً للأصوليين، لا يعني هذا بأنّ الإسلام ضدّ حرية (*) الفكر أو يعرقل البحث عن الحقيقة، لكنّه يحذّر الإنسان من السقوط في الباطل والاعتماد الكلّي على العقل الإنساني. إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع عند الأصوليين الوصول إلى الحقيقة الأبدية، لكنه قادر على التوصل إلى التفسير الجزئي (*) الذي يعتمد على مستوى وقدرة الإنسان على التفكير.

فمن خلال العقل فقط يمكن للإنسان أن يمارس التفكير، لكن الاجتهادات التي يصل إليها لا يمكن أن تشكل الفهم المطلق المطابق للحقائق. عند الاختلاف عليهم يكون دائماً الاستناد إلى النصوص الدينية الأساسية، والتي تشكل المصدر النهائي للمعرفة (*). لكن العالم الغيبي هو خارج إطار عقل الإنسان واجتهاداته، فالخطاب القرآني يزود الإنسان بالقليل من الأفكار حول الأمور الغيبية .راجع أيضاً الحركية؛ الردة؛ التوازن؛ المساواة؛ الفطرة؛ الله؛ الأصولية الإسلامية؛ التفسير؛ مرجع التقليد؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ القرآن؛ الفلسفة؛ الدين؛ الشورى؛ النظام؛ التقليد؛ التوحيد.

عقلة، عدنان. راجع الطلائع المقاتلة؛ الإخوان المسلمون في سوريا.

عكاوي، خليل. راجع حركة التوحيد الإسلامي.

العكايلة، عبد الله (١٩٤٥ –). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد العكايلة وتلقى تعليمه المبكّر في تفيلح والتعليم الثانوي في آروب في فلسطين. وحصل على الإجازة في عام ١٩٧٥ والدكتوراه من جامعة جنوب كاليفورنيا في ١٩٨٢. أصبح أستاذاً في جامعة الأردن ودخل البرلمان الأردني للمرة الأولى في دورته ١٩٨٤–١٩٨٨ ولمرّة ثانية

في عام ١٩٨٩. أصبح وزيرًا للتربية في عام ١٩٩١.

العلم. تنظر الأصولية الإسلامية (*) إلى وظيفة العلم بطريقةٍ خاصّة. فأبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) يؤكّدون أنّ الإسلام (*) يشجّع على الاستفادة من التجارب الإنسانية. على أية حال، إلا أن تحيّز العلم التجريبي، الذي تطور أساسًا في الغرب (*)، يجعله يفتقر إلى العالميّة ويجعله عبدًا في خدمة القومية والإباحية والكفر (*). .

على أية حال، بينما يتّفق حسن البنا و سيد قطب مع المودودي في رأيه حول اتجاه العلم نحو البعد عن الدين، مع هذا ينظرون إلى العلم على أنه جزء تاريخي من المساهمة الإسلامية في الحضارة (*) العالمية.

إن رفض الأصوليين لأسس الحداثة (*) لا يجعل فكرهم فكراً تقليدياً بالضرورة. وبينما يؤكد المودودي، وقطب، ومفكّرون آخرون على هشاشة الحضارة الإسلامية، إلا أنهم يعتقدون بأنّ الإحياء الإسلامي، لا التقليد (*)، هو القوة الوحيدة القادرة على تحفيز نهضة إسلامية. لذا، على المسلمين أن يستهدفوا تأسيس علم وفلسفة جديدة (*) من أجل تطوير فهم الإسلام، وإلاّ ليست هناك فرصة لاسترداد السيادة الإسلامية، العلمية والسياسية .راجع أيضاً الأصالة؛ التفسير؛ الأسلمة؛ المعرفة؛ الحداثة؛ الإصلاحية؛ الفلسفة؛ القرآن؛ العقل؛ الدين؛ النصّ.

علم التشريع. راجع التشريع.

علم الكلام. بالرغم من إنتاج المصلحين الإسلاميين لتفسيرات حديثة، لم يتحدّوا المنزلة المعيارية للمدارس الكلامية والفقهية الإسلامية. فرفض محمد عبده لفهم الإنسان الكامل للقضايا الإلهية هي رؤية تقليدية في جوهرها ومنهجها (*). كما أن كتابه، **رسالة التوحيد**، هو بشكل رئيسي إعادة تفسير مبسطة وغير متخصّصة وخالية من جدل ومناقشات علم الكلام التقليدي حول الخصائص الإلهية. كما أن قوله بأن العلم (*) والدين (*) يتطابقان، أو أحدهما لا يتناقض مع الآخر هو أيضًا مقولة قدّمها من قبل أبو حامد الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**. وكذلك الحال مع المقولة حول عبث المناقشات حول الخصائص الإلهية.

كما أن الكندي وابن سينا وابن رشد أدخلوا في الفكر الإسلامي ما اعتبروه العلم في الغرب في ذلك الوقت إلى الدوائر الثقافية. بكلمة أخرى، يلعب المصلحون الإسلاميون دورًا فعّالاً جداً بفتح أفق الدوائر الثقافية المغلقة والدعوة لتجديد المناقشات حول التقليد وعصرنة تفسير (*) الإسلام (*) بالإضافة إلى التوحيد (*) عبر استعمال كلّ الأدوات العلمية المتاحة.

أما الأصوليون فهم غير مدركين أنهم يتبعون التاريخانية (*) بشكل غير مباشر. فهم يعتبرون تقريباً أن كلّ التفسيرات القديمة والحديثة ليست بأكثر من قراءات اجتماعية، وأحياناً، قراءات خاطئة للنصّ الديني (*)، أو ما هي إلا فرض المعاني المختلفة من قبل العديد من القرّاء على النصّ الديني. إنّ التفسير الصحيح للنصّ لا يعرفه إلا مؤلف النص، لكن القارئ، أيّ قارئ، لا يستطيع تقديم فهمه على أنها القراءة العالمية لذلك النصّ. كما ينظرون إلى تعدد القراءات كنتائج تعدد الظروف التي تجعل القارئ يفهم النصّ بطريقة أو بأخرى.

ينظر الأصوليون إلى الاختلافات بين المدارس والمذاهب السياسية والفلسفية والفقهية والكلامية كمنتجات تعدد طرق المعيشة التي قد لا تلائم المجتمعات المعاصرة ومشاكلها بالضرورة. وبقول مختلف، ما هو أكثر أهمية من منطق التفسير هو صلة التفسير بظروف القارئ نفسه ونتيجته الواقعية.

يحول سّيد قطب، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) وأصوليون آخرون رفضهم للتفسيرات التاريخية إلى تبني تفسيرات جديدة ذات علاقة بحل مشاكل هذا العصر. عموماً، أنتج الأصوليون تفسيرات متعددة تتمحور حول خطاب التغير الفكري والسياسي، وهذا التغير إمّا أن يكون معتدلاً أو راديكاليًا .راجع أيضاً الردة؛ الخلافة؛ الله؛ التاريخ؛ حزب الله؛ الإجماع، ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ التفسير؛ الماضي؛ قطب، سّيد؛ الراديكالية؛ التوحيد.

العلمانية. راجع الألوهية؛ علم الكلام؛ الحكم؛ التاريخ؛ الإسلام؛ الجاهلية؛ الدين؛ العلم؛ التوحيد؛ عالميّة الإسلام.

عمّار، علي فضل (١٩٥٦ -). فاز بمقعد برلماني في انتخابات ١٩٩٢ في لبنان وفقد مقعده في ١٩٩٦. كان مرشّح حزب الله (*) في منطقة بعبدا وما

زال عضوًا في مكتبه السياسي. يعتقد عمّار بضرورة أنّ يبقى لبنان بلاد الحرية المضمونة، بما فيها المعارضة السياسية. كما أن لتحرير الجنوب من الاحتلال الإسرائيلي أولوية عنده.

العمائم السوداء. راجع الأفغان العرب.

عمر، الشيخ عبد الفتاح. راجع السلفية.

العموش، بسام علي سلامة (١٩٥٤ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. حصل على الإجازة في الفقه الإسلامي من جامعة القرويين في المغرب، والماجستير والدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود في المملكة العربية السعودية. درس في جامعة الرياض وجامعة الأردن. ومثّل منطقته في البرلمان الأردني في عام ١٩٩٣.

العنف. إن التفكك الفكري المستمر الذي يواجهه الوطن العربي سياسياً وإجتماعياً بالإضافة إلى هزيمة الأنظمة العربية من الغرب (*) ساهم في صعود شعبية الجماعات الإسلامية بين الجماهير. اختارت العديد من الجماعات الأصولية المتشددة وسائل عسكرية عنيفة ورفضت المساومة، والاعتدال، والحلول التدريجية. علاوة عن ذلك، قادت المواقف المتشدّدة للنظم السياسية في قضايا مثل المشاركة السياسية الشعبية والمساواة الاقتصادية (*) العديد من الجماعات الأصولية إلى الاعتقاد بعدم إمكانية التوصل إلى فهم مشترك مع الأنظمة. ولذلك، دخلت أكثرية الأنظمة والأصوليين في العالم الإسلامي في حلقة مفرغة من النشاطات العنيفة كلّ ضدّ الآخر. ويمكننا القول إن أهم أسباب استعمال العنف من قبل بعض الجماعات الإسلامية هي القمع السياسي، والاستغلال الاقتصادي، وعدم اهتمام الأنظمة بالمطالب الشعبية مثل الحرية (*).

العامل الآخر الذي ساهم في ارتفاع عنف الجماعات الإسلامية كان المنافسة المستمرة بين الحركات الإسلامية المختلفة. هذه المنافسة قامت على الاعتقادات الأيديولوجية المتباعدة والمبادئ الدينية المتنوعة. علاوة عن ذلك، ما زالت الإختلافات الأساسية قائمة بين الحركات الإسلامية المختلفة، مع أنّهم يتّحدون متى واجهوا الضغوطات الخارجية والاضطهاد.

في أواخر الستّينات وأوائل السبعينات بينما كانت الاتّجاهات القومية العربية اليسارية تضعف، بدأت الاتّجاهات الأصولية في الانتشار مع إخراج المعتقلين من الإخوان المسلمين المصريين (*) من السجون، على سبيل المثال. أيضاً، أدى تنامي الجماعات الإسلامية في شمال أفريقيا إلى ظهور جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية (*) في ١٩٦٩، حركة الاتجاه الإسلامي التونسية (*) في ١٩٧٠، ومنظمات أخرى في الجزائر وليبيا. وفي المشرق العربي، كان العديد من الحركات الإسلامية نشيطاً جداً في توظيفه للعنف السياسي ضدّ إمّا مجموعات سياسية تتنافس معها مثل القوميين والاشتراكيين أو مع الأنظمة السياسية.

ارتبطت زيادة الأعمال العنيفة بصعود بضع منظمات مثل التكفير والهجرة خصوصاً أو جماعة المسلمين (*) التي هاجمت الكليّة العسكرية في القاهرة، مصر، أو جمعية الشبيبة الإسلامية التي اغتالت عمر بن جلّون في ١٩٧٥، أو حركة الجهاد المصرية (*) التي أصبحت مسؤولة عن قتل الرئيس المصري أنور السادات في ١٩٨١، أو الجماعة الإسلامية الجزائرية المسلّحة التي شنّت العمليات العنيفة في ١٩٨٢، وكذلك أيضاً حزب الله، وحماس والجهاد الإسلامي الذين وظفوا العنف من وقتٍ لآخر.

ومع أن أغلبية المسلمين هم ضد العنف إلا أن معظم مطالب هذه الجماعات مثلت عموماً تطلّعات أكثرية الناس .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الأفغان العرب؛ أنس، عبد الله؛ فضل الله، محمد حسين؛ الغنوشي، راشد؛ الغزالي، زينب؛ جماعة العزلة الشرعية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ جاب الله، عبد الله؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ منظمة الجهاد؛ جماعة العدل والإحسان؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ نصر الله، السيد حسن؛ منظمة الشيخ عبد الله السماوي؛ التعددية؛ قطب، سيد؛ الراديكالية.

العوا، محمد سليم. مفكّر مصري إسلامي معتدل، ومحام، وأستاذ جامعة. كان لفترة طويلة رئيس فريق الدفاع عن الأصوليين في المحاكم في مصر. والأكثر أهميّة من هذا أنه كان عضواً بارزاً سابقاً في الإخوان المسلمين (*) لكنه تجاوزها عبر بيانات عامّة وكتابات حول القضايا الأساسية

والديموقراطية (*) وحقوق الإنسان. انطلاقاً من فكر حسن البنا (*) يشرح العوا الأهمية القصوى والمطلقة لكل من التعددية والديموقراطية (**). فالإسلام (*) عند العوا متهم بشكل خاطئ بمعارضته للمجتمعات الحرة وللتعددية. ويعتبر العوا المجتمع مدنيًا عندما تكون المؤسسات التي تؤثر في الحياة السياسية حرة لأن تعمل وتتطور دون تدخل من الدولة. بكلمة أخرى، إن جود الأشكال المتعددة للجمعيات ليس في ذاته ضماناً لقيام المجتمع المدني.

وبما أن مؤسسات المجتمع تتغير من وقت إلى آخر، لا يحدّد العوا أنواع المؤسسات التي تجعل المجتمع الإسلامي مدنيًا وتعدّديًا، لكنّه يربط هذا بوظيفة المؤسسات. في الغرب (*)، تعتبر الاتحادات، والنوادي، والأحزاب (*) من مؤسسات المجتمع المدني؛ في العالم الإسلامي، تكون المساجد، والكنائس، والأوقاف، ودوائر التعليم، والمهن، والحرف من هذه المؤسسات. على أية حال، ليس المطلوب كلّ هذه المؤسسات في حد ذاتها لكن كوسائل للتفاعل. ويجب على المسلمين تطوير ما هو باعث على الحياة التعددية، لكنه من غير المطلوب أن تكون مؤسساتهم مجرد تقليد للمؤسسات الغربية.

فالتعددية، عند العوا، تحمل في طياتها التنوع، لغويًا ودينيًا واقتصادياً وسياسياً وغيرها. مثل هذا التنوع هو ميل إنساني طبيعي وحقّ ثابت، خصوصاً أن القرآن (*) يسمح باختلاف الهوية والانتماء. يحدد العوا ستّة مبادئ تجعل من الإسلام الدين المتسامح والتعدّدي. فيقول بأنّ (١) الإسلام لا يحدّد نظامًا (*) اجتماعياً وسياسياً معيّناً لكنه يزوّد المسلمين بأفكار عامّة؛ وبأنّ (٢) الحاكم يجب أن ينتخب من قبل الناس عن طريق الشورى (*)؛ (٣) وبما أن الإسلام يسمح بالحرية الدينية (*)، فمن الأولى أن يسمح بكلّ الأنواع الأخرى من الحرية؛ لذا، (٤) فإن كلّ الناس متساوون من ناحية الحقوق والواجبات؛ (٥) فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب ديني عام؛ وأخيراً، (٦) الحكّام مسؤولون أمام مجتمعاتهم.

على أية حال، تتعلق المشروعية (*) عند العوا بشرطين. أولاً، وجوب أن لا يناقض النظام قواعد الإسلام، وثانياً، أن يعمل النظام لمصلحة الناس. في كلّ النواحي الأخرى، يحق للأفراد وللمجموعات أن ترتبط مع بعضها في أيّ أسلوب يعتبرونه ضروريًا، خصوصاً من ناحية تكوين الأحزاب السياسية التي يمكن أن تصبح صمام أمان ضدّ تقيد الحرية ووسائل تقييد الاستبداد.

راجع أيضاً حقوق الإنسان؛ الشريعة.

عودة، عبد العزيز (١٩٤٨ -). الشيخ عودة هو عضو مؤسّس للجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وغزة (*). ولد في بئر السبع في فلسطين في ١٩٤٨. توجّهت عائلته إلى قطاع غزة وعاشت في معسكر جباليا حيث تلقى دراسته الابتدائية. حصل على الإجازة في اللغة العربية والدراسات الإسلامية والدبلوم في الفقه الإسلامي من دار العلوم. رجع عودة إلى قطاع غزة في عام ١٩٨١ وعمل كمحاضر في الجامعة الإسلامية في غزة بالإضافة إلى كونه إمامًا لمسجد الشيخ عز الدين الحسن.

أثناء سنوات دراسته الجامعية في مصر، كان عودة على اتصال بالجمعيات الإسلامية التي لم ترتبط بالإخوان المسلمين، كحركة الجهاد (**) بالإضافة إلى جماعة تنظيم الكلية الفنية العسكرية، بقيادة صالح عبد الله سرية (**). إضافةً إلى هذا، التزم بجماعة الجهاد الإسلامي (*) التي ارتكزت مرجعيتها الأيديولوجية على الشيخ عز الدين القسّام (*).

كان عودة بين النشطاء الأوائل الذين دعوا إلى التخلّص من الأفكار «التقليدية» للإخوان المسلمين بالإضافة إلى محاربة الاحتلال الإسرائيلي. اعتقلته القوّات الإسرائيلية في عام ١٩٨٤ وأدانته لمقاومة ومعارضة الاحتلال الإسرائيلي. ولذلك سجن ١١ شهراً ونفى أيضاً من بلاده. لاحقاً، كان أحد المبعدين إلى جنوب لبنان في ١٩٩٣ .راجع حركة الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

عودة، عبد القادر (؟-١٩٥٥). هو أحد مفكري وكتّاب الإخوان المسلمين (*) الرئيسيين في مصر. أعدم عودة مع خمسة من الإخوان المسلمين في ١٩٥٥ بعد اتهامهم بمحاولة اغتيال الرّئيس جمال عبد الناصر .راجع أيضاً بلحاج، علي؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ السلفية.

عويضة، محمد (١٩٤٧ -). كان عضوّا في المجلس التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) لفترة ١٩٨٦-١٩٩٠ وكان عضو المجلس التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن منذ عام ١٩٩٣. ولد في الفالوجا، وحصل على الإجازة في القانون من الجامعة الأردنية في عام ١٩٦٩. حصل عويضة على الماجستير أيضاً في عام ١٩٧٣ والدكتوراه من

جامعة الأزهر في ١٩٧٧. عمل في التعليم ومثّل الإخوان المسلمين في مجلس البرلمان منذ ١٩٩٣.

عيّاش، يحيى (؟-١٩٩٦). ولد عيّاش في الضفة الغربية، وانضم إلى حماس (*): حركة المقاومة الإسلامية وأطلق العديد من الهجمات المسلّحة والمهمّات الانتحارية الاستشهادية. درّب كمهندس كهربائي في جامعة بير زيت. وتقدر ضحاياه بحوالى ٥٠ قتيلاً و٣٠٠ جريح. عرف بالمهندس في فلسطين، وأصبح في أبرز لائحة المطلوبين على قوائم أجهزة المخابرات الإسرائيلية. لقّب بـ «المهندس» بسبب خبرته في المتفجرات واستعمالها. راوغ الحكومة الإسرائيلية لعدّة سنوات. اغتاله الإسرائيليون في ١٩٩٦ بينما كان يجيب على مكالمة هاتفية. أداة أذن الهاتف كانت وسيلة التفجير. هدّد الفدائيون الأصوليون بالانتقام لاغتياله. راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين.

عبايدة، عبد الحق. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

— غ —

الغرب. الإذلال، سواء الاقتصادي منه أو الأيديولوجي أو السياسي، الذي واجه العالم الإسلامي في كافة فترات القرنين الأخيرين بسبب الامبريالية الغربية والاستعمار أدّيا إلى إضعاف معنويات العالم الإسلامي وجعلا العديد من المسلمين يشككون بدور الإسلام (*)، وحضارته (*) وقيمه. كان رد بعض المسلمين بتبني الغرب بالجملة، أي بمنافعه ومشاكله. أما الرد الآخر فبرفض الغرب كلياً، بما في ذلك منافعه.

على أية حال، ينظر أكثر الأصوليين إلى أن تبني أو فرض النظام السياسي الغربي ما أدّى إلى أيّ منفعة حقيقية، بل تسبب، بدلاً من ذلك، في ظهور الأنظمة نصف العسكرية أو القمعية في أكثر البلدان الإسلامية. تخدم هذه الأنظمة مصالح الطبقات الحاكمة ومعلّميهم الاستعماريين فقط، بينما تعاني الجماهير الإسلامية من الفاقة والجهل والمرض.

يلوم الأصوليون المتشددون عموماً الاستعمار الغربي (*) على سوء حال العالم الإسلامي. ينسبون سوء الحال هذا إلى التغييرات الهيكلية والتحولات الاقتصادية التي حرمت المسلمين من ثروتهم وحضارتهم الأصيلة. فالغرب لهذا

لا يجب النظر إليه على أنه النموذج الذي يجب أن يتبع أو يقلّد. فهو معادٍ للدين ومادي واستغلالي. علاوة عن ذلك، لن يترك الغرب العالم الإسلامي بدون تدخّل، إذ أنه مصدر المواد الأولية وسوق كبيرة لفائض الإنتاج الرأسمالي الغربي. ويريد الأصوليون المتشددون لذلك الافتراق المطلق عن الغرب، شاملين بذلك كلّ مجالات المعرفة وأوجه الحياة.

أما الأصوليون المعتدلون، على أية حال، فهم لا يرون ضرورة رفض الغرب بالجملة، مع أنّهم يعرفون التاريخ الطويل المؤلم مع الغرب. يريدون الغرب أن يعامل العالم الإسلامي بمساواة. ومن خلال الأسلمة (*) يتبنّون العديد من المجالات الغربية مثل العلوم (*) والمبادئ الديموقراطية(*). كما أنهم لا يرون أيّ تناقض متأصّل مع الغرب، فيقدرون منافعه ويحذّرون من عيوبه. كما يدعو العديد منهم إلى قيام(*) حوار جديد ونظام عالمي(*) جديد وشكل جديد للعلاقات مع الغرب، فيدعون لأخذ العلم(*) الغربي والتقنية الغربية والعلوم النظرية المطلوبة لإحياء العالم الإسلامي .راجع أيضاً الأفغان العرب؛ الأصالة؛ العوا، محمد سليم؛ الدعوة؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الأصوليّة؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حزب التحرير الإسلامي؛ التفسير؛ الأصولية الإسلامية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ خميني، آية الله؛ المشروعية؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأديان التوحيدية؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ مطهري، مرتضى؛ الجاهلية؛ التعددية؛ قطب، سيد؛ رشدي، سلمان؛ العلم؛ الشورى؛ الترابي، حسن؛ العنف؛ الحضارة الغربية؛ الاستعمار الغربي.

الغزالي، زينب. كانت زعيمة ومؤسسة جمعية النساء المسلمات (١٩٣٦-١٩٦٤) ثم أصبحت زعيمة الأخوات المسلمات فيما بعد، الفرع النسائي للإخوان المسلمين (*) في مصر. ألقت الغزالي محاضرات أسبوعية جذبت حضوراً كبيراً ونشرت مجلةً، وأدارت ملجأ للأيتام وزوّدت الفقراء والمحتاجين بالمساعدات. في عام ١٩٥٦، وأثناء المحنة الكبيرة للإخوان المسلمين، لعبت الغزالي دورًا فعّالاً جداً في جمع المال لإعالة عوائل آلاف من الإخوان المسلمين المسجونين. زارت الإخوان في السجون ولعبت دوراً مهماً في تسريب كتابات سّيد قطب إلى خارج السجن (*) عندما زارته مع أخواته. وزّعت الغزالي مخطوطات قطب إلى الإخوان الآخرين، فتم نشرها تباعاً فيما بعد. وكانت

ذات دور فعّال في إعادة ترتيب أوضاع الإخوان المسلمين في الستّينات. سجنت في عام ١٩٦٥ وحكمت لمدة ٢٥ سنة بالأشغال الشاقة. أطلق سراحها أيام الرّئيس أنور السادات في ١٩٧١ وبدأت التعليم والكتابة في الدعوة، التي منعت في عام ١٩٨١، ثم كتبت بعد ذلك في **اللواء الإسلامي**. ومع أن الغزالي دعمت الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) في بداياتها، إلا أنها شجبت مذهبيتها فيما بعد وكذلك عنف (*) الدولة الإيرانية. طلّقت زوجها الأول، وطلّقها زوجها الثاني بينما كانت في السجن .راجع أيضاً سرية، صالح.

الغزالي، محمد (١٩١٧-١٩٩٦). هو في الأصل عالم ديني من جامعة الأزهر انضم إلى الإخوان المسلمين (*) في مصر وأصبح عضوًا بارزًا فيها. انضم إلى الإخوان في ١٩٣٨ وكان ناشطاً في الأربعينات. سجن في عام ١٩٤٩ بعد اغتيال حسن البنا (*). دعم ثورة جمال عبد الناصر في مراحلها الأولى، ورأي أن سبب الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر كان استبدادية الأخير. سجن الغزالي في عام ١٩٦٥ مع سّيد قطب (*)، مع أنّه كان الرقيب على كتب قطب.

شغل الغزالي العديد من المواقع المهمة، بما في ذلك مدير قسم المساجد، مدير عام الدعوة الإسلامية، ووكيل وزارة الأوقاف. وهو أحد أهم المفكّرين الأصوليين المعتدلين المشهورين الذين أثّرت كتاباتهم في العديد من الأجيال. علّم الغزالي في جامعة الأزهر واستقر فيما بعد في المملكة العربية السعودية بعد المحنة الكبرى للإخوان المسلمين في مصر في الخمسينات. علّم في جامعتي الملك عبد العزيز وأمّ القرى. في عام ١٩٥٣، طرد الغزالي من الهيئة السياسية للإخوان المسلمين بسبب محاولته عزل حسن الهضيبي (*).

كتب الغزالي على نطاق واسع في كلّ القضايا المعاصرة للعالم الإسلامي. ويعتبر الغزالي أصولياً معتدلاً وله الكثير من الأتباع، ويدعو إلى تطبيق الشورى (*). أثناء رئاسة أنور السادات، تردد الغزالي بين المملكة العربية السعودية ومصر لكي يلقي العديد من الخطب الدينية التي كان يحضرها آلاف المصريين. راجع أيضاً السلفية؛ الشقاقي، فتحي.

الغنوشي، راشد (١٩٣٩ -). الغنوشي هو زعيم حركة النهضة الإسلامية (*) في تونس ومفكّر منفتح ومتحرّر. ولد في تونس وحصل على شهادته

الابتدائية والثانوية من القاهرة. فيما بعد، ذهب الغنوشي إلى دمشق وحصل على دبلوم في الفلسفة في ١٩٦٨. لم يُنهِ دراساته العليا في فرنسا واضطر للعودة إلى تونس بسبب مشاكل عائلية.

اتصل الغنوشي بالإخوان المسلمين (*) وأفكارها أثناء دراسته الجامعية في سوريا. عندما عاد إلى تونس، أسّس الغنوشي مع عبد الفتاح مورو، الجماعة الإسلامية، والمكوّنة من الجماعات الفرعية في المساجد وتلامذة الغنوشي. في العام ١٩٧٩، أصبح الغنوشي زعيم الجماعة الإسلامية.

في حزيران/ يونيو عام ١٩٨١، شارك الغنوشي مع عبد الفتاح مورو وآخرين في نشر حركة الاتجاه الإسلامي (*) تحت قيادته. وبعد شهر، اعتقل للمرة الأولى لمحاولة تشكيل منظمة غير شرعية. حكم على الغنوشي بالسجن لمدّة عشر سنوات، لكن بعد ثلاث سنوات، في أغسطس / آب ١٩٨٤، أطلق سراحه بعفو رئاسي. وفي أغسطس / آب ١٩٨٧، اعتقل الغنوشي ثانيةً عندما حمّلت الحكومة التونسية أعضاء منظمته مسؤولية الانفجارات، كما حكم على الغنوشي بالإضافة إلى زعماء آخرين من الحركة بتهمة التعاون مع دولة أجنبية، أي إيران. حكم على الغنوشي بالسجن المؤبّد. على أية حال، أطلق الرّئيس زين العابدين بن علي سراح الغنوشي بعفو رئاسي في مايو / أيار عام ١٩٨٨. توجّه الغنوشي إلى لندن ولم يعد إلى تونس حتى اليوم. في عام ١٩٨٩، أصبحت حركة الاتجاه الإسلامي حركة النهضة الإسلامية، و سمّي الغنوشي زعيمها مع أنّه كان في المنفى. في ١٩٩٢، اتهمته السلطات بالعديد من الاتهامات، مما أدّى إلى إحالته على المحكمة العسكرية حيث حكم عليه غيابيًا.

يعتبر الغنوشي أحد أكثر المفكّرين المجددين في الإسلام السياسي المعاصر، وهو مثال المفكر الإسلامي المنفتح. في ١٩٨٢، جمعت مقالات الغنوشي في كتاب نشرته في فرنسا دار نشر الكروان بالإضافة إلى كتاب آخر نشره في ١٩٩٣ مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. في هذا الكتاب، يدافع الغنوشي عن الحاجة إلى إبقاء الحريات(*) العامّة والخاصة بالإضافة إلى حقوق الإنسان (*)، التي يدعو إليها القرآن (*) وصدّقت عليها المواثيق الدولية. فهذه المواثيق ليست متناقضة مع الإسلام (*) إذ أنها تتضمن حرية التعبير والاجتماع بالإضافة إلى المشاركة السياسية، والاستقلال وإدانة العنف

(*) وقمع الرأي الحر. يعتبر الغنوشي أن مثل هذه المبادئ قد تصبح مرتكزًا للتعايش والحوار السلمي بين المجتمع والدولة وبين الحكّام والمحكومين.

على أية حال، يربط الغنوشي المشروعية(*) السياسية لأي نظام (*) سياسي بإعطائه الحرية للأحزاب السياسية (*) وفئات المجتمع التي يمكن أن تتنافس بسلام على الخطط الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. مثل هذا النظام يجب أن يسمح بالانتخابات الحرّة لشغل كلّ المجالس والمؤسسات التمثيلية لكي تساهم في إدارة النظام العام. وإذا ما حدث ذلك، تعير الحركة الإسلامية دعمها الشعبي لذلك النظام الذي تصبح لديه المشروعية السياسية. إذ أن السلطة الشعبية، المؤسسة على حاكمية(*) الله، هي السلطة الأعلى في المجتمع. فقبول حرية الاجتماع تقود الغنوشي حتى بقبول شرعية تلك الأحزاب التي لا تؤمن بالله (*) مثل الشيوعيين. إذ أن بعض المواطنين قد يجدون انه من الأفضل تشكيل الأحزاب والمؤسسات الأخرى التي قد تكون غير متدينة. هذا النوع من التنوع السياسي لا يشكّل خرقًا للدين أو كفراً (*)، إذ أن التعددية (*) مقرةّ بالدين. فالنصّ(*) الديني يمثّل مصدر الحقيقة ومرجعيتها، بينما لا يمكن اعتبار التفسيرات الإنسانية إلا نتائج اختلاف المناهج التي تمثّل رؤى مختلفة للتعقيدات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة .راجع أيضاً الدستور؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الحرية؛ حركة الاتجاه الإسلامي؛ حقوق الإنسان؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس؛ الأصولية الإسلامية؛ الأسلمة؛ جمعية المحافظة على القرآن؛ الأحزاب؛ الإسلاميون التقدميون؛ العلم؛ الشريعة؛ الشورى؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام.

غوشة، إبراهيم. هو المتحدّث الرسمي لحركة المقاومة الإسلامية (*): حماس.

ـ ف ـ

غونغور، فيدان. راجع حزب الله في تركيا.

الفاسي، محمد علال (١٩٠٦-١٩٧٣). هو قائد سياسي مغربي ومفكّر معروف جدًا ومؤسس حزب الاستقلال (*). درس الفاسي الشريعة الإسلامية

في جامعة القرويين. كان ناقدًا جدًا للاحتلال الفرنسي وطور آراءه من خلال الإصلاحية الإسلامية (*) والحداثة. اعتقل الفاسي في عام ١٩٣٦ بعد تنظيم الاحتجاجات العامّة، وأعاد تنظيم جماعته السياسية في حزب الإصلاح الوطني، الذي أعيد تنظيمه كحزب الاستقلال. في عام ١٩٤٧، هرب إلى القاهرة حتى حدوث الاستقلال في عام ١٩٥٦، حيث سافر إلى العديد من المدن في الوطن العربي، والعالم الإسلامي وأمريكا الشمالية ونشر العديد من كتاباته المهمة. بعد عودته إلى المغرب، أصبح الفاسي وزير الشؤون الدينية في عام ١٩٦١ واستقال في عام ١٩٦٣ بسبب اختلافاته مع الملك.

الفتوى. من الناحية التاريخية، كانت الفتاوى تستعمل لحلّ المشاكل القانونية والاجتماعية التي لم تعرف في النص أو التي قد ظهرت في السياقات الجديدة. في الأزمنة الحديثة، يستعمل العديد من الأصوليين الفتاوى كوسيلة لمحاربة الحكومة أو تقييم سلوك الناس ووجهات نظرهم. إحدى أكثر الفتاوى البارزة في القرن الماضي هي الفتوى التي أصدرها آية الله الخميني (*) عن سلمان رشدي (*) والقائلة بضرورة قتله لازدرائه الإسلام (*) والنبي. فقد وقع رشدي في الردة (*) . ومن الفتاوى المهمة أيضاً آراء الشيخ عمر عبد الرحمن (*) بأنّ هؤلاء الحكّام الذين لا يحكمون بالقرآن (*) هم كفّار، ولذا يجب أن يقتلوا ـ وهو رأي استخدمه قتلة الرّئيس السادات في الدفاع عن قتلهم له.

فدائيو إسلام. هذه الحركة الجماهيرية السرّية ظهرت في منتصف الأربعينات في السياسة الإيرانية. من أهم أهدافها الرئيسية العمل على إقامة نظام ثيوقراطي يطبّق الشريعة (*) في كلّ أوجه الحياة. هذه الحركة الأصولية والدوغماتية أسّست من قبل طالب مدرسة صغير، سّيد مجتاب صفوي (*). أما أول مهمة نفذتها الحركة فكانت اغتيال المفكّر القومي المشهور، أحمد كسروي، الذي هاجم المؤسسة الدينية الشيعيّة لعدّة سنوات حتى أن آية الله الخميني (*) اضطر الى أن يكتب نقضًا لأحد كتب صفوي.

فدائيو إسلام لم يشكلوا حزبًا منظمًا، لكنّهم مارسوا تأثيراً مهمًا في الشوارع. وأثناء فترة مصدّق، حاول الفدائيون بشدة الحصول على دعم آية الله الكاشاني (*) الذي رفض العرض. بعد إعادة الشاه في عام ١٩٥٣، اعتقلت الحكومة العديد من زعماء الجماعة. بعد ثورة ١٩٧٨-١٩٧٩، عاد الفدائيون

إلى الظهور مجددًا، ومرةً أخرى ابتعد عنهم كبار رجال الدين. لكن الشيخ صادق خلخالي (المعروف بقاضي المشانق) أصبح زعيمهم. لكنهم، على أية حال، لم يتمكنوا من تنفيذ برامجهم .راجع أيضاً الكاشاني، أبو القاسم؛ صفوي، السّيد مجتاب نبوي؛ مجاهدو مجتمع الإسلام.

فرج، عبد السلام (١٩٦٢-١٩٨١). تخرّج من كليّة الهندسة، جامعة القاهرة وعمل في الجامعة نفسها. ميله الديني كان واضحاً منذ طفولته في قريته الفقيرة. عندما وصل فرج إلى القاهرة، انضم إلى الجماعة الإسلامية (*) التي كان نشيطة في كليّة الهندسة. خلال تلك الفترة قرأ كتابات سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (**). تأثر فرج أيضاً بقراءة محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية (**). ركّز فكره على إسقاط الحكومة عن طريق الانقلاب، مع علمه بأنّ أغلب الزعماء الأصوليين المهمين كسّيد قطب، وحسن البنا، وصالح سرية، ومصطفى شكري (**) وآخرين إمّا اغتيلوا أو حكم عليهم بالإعدام. كهواية، عمل فرج كإمام لمسجد خاصّ حيث ألقى الأحاديث والخطب المركزة على مشاكل المسلمين التي نتجت عن الحكم غير الإسلامي. فأقنع فرج الملازم أوّل في الجيش خالد شوقي الإسلامبولي (*) باغتيال الرّئيس السادات.

كان فرج المخطّط البارع لجماعة الجهاد الإسلامي (*)، بما في ذلك تنظيم الجهاد. أما آراؤه الرئيسية فموجودة في كتابه الصغير **الفريضة الغائبة**، أي الجهاد (*). يعتقد فرج بأنّ مصر هي بلاد إسلامية لكن الحكم السياسي المصري غير إسلامي وكافر ويتمتع بكل خصائص الجاهلية (*) .راجع أيضاً الردة؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ كشك، عبد الحميد؛ المغربي، عبد المجيد.

الفرحان، إسحاق أحمد (١٩٣٤ -). هو أمين عام حزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد في القدس، فلسطين، وحصل على تعليمه الأساسي هناك. ثمّ واصل الفرحان تعليمه الثانوي في الأردن حيث عاشت عائلته في عام ١٩٤٨. نال الفرحان شهادة في العلوم من الجامعة الأميركية في بيروت في ١٩٥٨. علّم في الأردن لعدّة سنوات، ثمّ سافر إلى الولايات المتّحدة حيث حصل على دكتوراه في التعليم في ١٩٦٤ من جامعة كولومبيا، نيويورك.

منذ ١٩٤٨، أصبح الفرحان عضوًا في الإخوان المسلمين (*)، لكن عضويته جمّدت عندما شارك في حكومة وصفي التل في عام ١٩٧٠. على أية حال، بعد عشر سنوات أعيدت له العضوية وأصبح عضوًا عاملاً في المكتب التنفيذي. انسحب بعد تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي في ١٩٩٢.

كان الفرحان مسؤولاً عن العديد من الكوادر الإدارية والأكاديمية والعلمية بالإضافة إلى السياسية. عمل كأستاذ في الجامعة الأردنية، وأصبح رئيسها. بالإضافة إلى ذلك، عمل في جامعة اليرموك وترأس أقسام الدراسات الإسلامية والبحوث. كما تولى الفرحان خلال ١٩٧٠-١٩٧٣ مواقع وزارية، منها: وزارة التربية ووزارة الأوقاف. اختير عضوًا في المجلس الوطني في عام ١٩٨٧ وعين عضوًا في مجلس الأعيان الأردني.

أصبح الفرحان الأمين العام المؤقت للحزب في عام ١٩٩٢ لكن فيما بعد تم انتخابه في تلك الصفة. كتب عدة كتب في مواضيع علمية وتربوية، وخاصة في حقول الكيمياء والفيزياء والعلوم .راجع أيضاً جبهة حزب العمل الإسلامي.

الفرقان. هذه الجماعة السياسية أسّست في عام ١٩٧٨ واختفت بعد ذلك بقليل. ظهرت الفرقان في العناوين البارزة في عام ١٩٧٩ عندما ادعت مسؤولية اغتيال آية الله مرتضى مطهري (*)، أحد أبرز مثقفي الجمهورية الإسلامية في إيران. برّرت الفرقان عملها هذا بالإدّعاء بأنّ الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ (*) كانت قد اختطفت من قبل رجال الدين الرجعيين، والتجار الأغنياء، وشخصيات سياسية ليبرالية وماركسية.

فضل الله، محمد حسين (١٩٣٦ -). ولد عام ١٩٣٦ في مدينة النجف في العراق. لأسرة من أشراف الشيعة من أهل البيت، فأبوه آية الله عبد الرؤوف فضل الله وعمّه العلامة السّيد محمد فضل الله هما من رجال الدين. تنتمي عائلة فضل الله إلى الطبقة الوسطى من الناحية الدينية: فوضعه المالي قارب حدّ الفقر، مما أثّر في وجهة نظره في العدالة الاجتماعية (*). على أية حال، أثّر أبوه وعمّه في حياته. أعجب بفكر وانفتاح محسن الحكيم. تعتبر عائلة فضل الله عند الشيعة متحدرة من حفدة علي بن أبي طالب، ولهذا يحمل العلامة فضل الله لقب السّيد.

في عمر مبكّر، أرسل فضل الله إلى الكتّاب حيث تعلّم أصول القراءات والكتابة. ولاحقاً، التحق بمدرسة علمانية ثم تركها من أجل متابعة الدراسات الدينية. يعتقد فضل الله بأنّ البيئة الدينية التي أحاطت به هي وراء التزامه بعمله الديني. انضم إلى الحوزة العلمية في عمر الحادية عشرة سنة (١٩٤٧) وتخرّج بعد اثنتين وعشرين سنة في عمر الثالثة والثلاثين سنة (١٩٦٦). من أساتذته الإمـام أبو الحسن الخوئي، والسّيد محسن الحكيم، والسّيد محمد الشهرودي، والشيخ حسين الحلي. فقد كانوا شخصيّات دينية شيعيّة مهمة جداً. دخول فضل الله في السياسة اللبنانية كان من خلال خاله علي بزي، وهو نائب وشخصية سياسية معروفة. تعلّم منه فضل الله بعض الأصول التي تميّز الحياة السياسية اللبنانية. وهو متزوّج وله أحد عشر طفلاً، سبعة أولاد وأربع بنات.

دارت نشاطات فضل الله الأولى في النجف حول الإحياء السياسي والديني الشيعي الذي حدث في الحوزة العلمية بقيادة محمد باقر الصدر (*) الذي أسّس حزب الدعوة في الستّينات. كان فضل الله على مقربة من الصدر وساعده في نشاطاته السياسية. كما كان أحد المحرّرين الرئيسيين للمجلّة، **الدعوة**. وبسبب الأوضاع السياسية في العراق، عاد فضل الله إلى لبنان في ١٩٦٦ وأصبح ناشطاً في الضاحية الشرقية لبيروت.

في أواخر الستّينات وأوائل السبعينات، ساعد فضل الله الإمام موسى الصدر (*) في تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الا أنه لم ينضم إليه لعدم إرادته في أن يكون في مؤسسة تمثل فئة من الأمة. لم يظهر فضل الله على المسرح السياسي اللبناني حتى الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢. في ذلك الوقت، كان في إيران ورجع بينما كان الإسرائيليون يحاصرون بيروت. بعد وصول الحرس الثوري الإيراني (*)، ساعد في تأسيس حزب الله (*) وأصبح زعيمه الروحي ـــ وهو ادّعاء يرفضه السيد فضل الله. في الواقع، وضع فضل الله القواعد الأيديولوجية للحزب بالدعوة إلى فكرة الدولة الإسلامية (*) ومبادئ مهمة أخرى.

تتوافق وجهات نظر فضل الله مع كتابات محمد باقر الصدر وآية الله الخميني (*) وتجربة الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*). إن الحركة التي قادها حزب الله ضدّ النظم القائمة وصفها فضل الله بالتمرّد ضدّ الخوف. كما برر أيضاً

العنف (*) في تلك الفترة. فوصفه بأنه كالعملية الجراحية التي يجب على الطبيب اللجوء إليها فقط بعد أن يستنفد كلّ الطرق الأخرى. لقد وجدت أفكاره عن الإسلام (*) ومنطق استعمال القوة الآذان الصاغية بين النشطاء الإسلاميين.

بدأ حزب الله بإطلاق الهجمات الاستشهادية ضدّ الإسرائيليين في جنوب لبنان. بعد توسّع مثل هذا النوع من الهجمات، شعر فضل الله بأنّ بعض هذه النشاطات لم يستهدف العدو وحاول رسم خط فاصل بينه وبين حزب الله بعد اختطاف الرهائن الأجانب في لبنان. حذّر حزب الله من العوامل المتدهورة التي تحول أيّ حركة عن وجهات نظرها المثالية. عكس موقفه هذا اختلافه عن حزب الله في الفترة التي سبقت التغيرات السياسية التي حدثت في إيران وكذلك في حزب الله بعد موت آية الله الخميني.

نجا فضل الله من العديد من محاولات الاغتيال. أما الأكثر شهرة فحدثت في مسجد للإمام الرضا في بئر العبد. وحسب فضل الله، كانت وكالة المخابرات المركزية وراء هذا الحادث.

دعا فضل الله إلى إلغاء الطائفية من النظام السياسي في لبنان واعتقد أنه بينما تدعو المسيحية(*) لفصل الدين (*) عن الدولة، يدعو الإسلام إلى التداخل بين الدين والسياسة. علاوة عن ذلك، دعا إلى لبننة حزب الله في محاولة تناسب الحركية الإسلامية مع الحقائق اللبنانية بعد إبرام اتفاقيات الطائف. ويبدو أنّ حزب الله يتبع موقف فضل الله الآن من النظام اللبناني وله الآن، في الحقيقة، كتلة مهمة في البرلمان. علاوة عن ذلك، دعا حزب الله إلى الحوار (*) بين المسيحيين والمسلمين وسحب مطالبته بإقامة الدولة إسلامية. لكن بعد استشهاد عباس الموسوي، ازدادت برودة العلاقات بين فضل الله وحزب الله، خصوصاً بسبب الخلاف حول قضية المرجعية الدينية. اعتقد فضل الله بأنّه أكثر كفاءة في الأمور الدينية من الولي الفقيه في إيران، علي خامنئي (*) بل يقول هو بتعددية المراجع .راجع أيضاً حزب الدعوة الإسلامية؛ الديموقراطية ؛ حزب الله؛ المؤتمر الإسلامي العربي الشعبي؛ إسرائيل؛ مرجع التقليد؛ النظام.

الفطرة. يعتقد الأصوليون أن الفطرة في الإسلام (*) يجب أن توجه

الإنسان إلى الخير.إلا أن الإنسان حوّل دافعه الطبيعي ونسي فطرته واستبدلها بالفلسفة (*) والرغبة. فقد ورط الإنسان نفسه في الفلسفة، المدعومة من قبل العقل (*) الجدلي، والتي قادت الإنسانية إلى الاستنتاجات الخاطئة التي تمثّلت في عبادته للأشياء الشريرة والأفكار المجرّدة، أو ببساطة، الجاهلية (*). مع كل هذا، يرى الأصوليون أن الإنسان بطبيعته يبحث عن الله (*) بقدر بحثه عن الماء والملجأ. وبكل بساطة، فإن القوانين الأخلاقية، المستقرة في الفطرة، ما هي إلا طبيعة كالقوانين الطبيعية. يؤكّد أبو الأعلى المودودي (*)، على سبيل المثال، بأنّ البشر يوافقون على أنّ المجتمع المنظم بشكل جيد هو المجتمع الذي يتمتّع بالعدالة الاجتماعية، والمساواة (*)، والتعاون والتكافل، والنصيحة. كما يوافقون أيضاً على أنّ السرقة، والزنا، والقتل، والتجسّس، هي أعمال شريّرة. يستعمل الأصوليون هذا المبدأ، الفطرة، كبديل للفلسفة. راجع أيضاً الأفغان العرب؛ الحكومة، وظيفة؛ التحرير؛ الأخلاق؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الدين؛ التوحيد؛ عالميّة الإسلام.

الفقه. يدعو العديد من الأصوليين إلى تطوير الفقه من أجل جعله متماشيًا مع الحداثة (*).يدعو بعض المفكّرين، مثل حسن الترابي (*)، إلى تأسيس الفقه الحديث الذي لا يستند إلى التاريخ (*) لكن بالأحرى على التجربة الحديثة. يعتقد الأصوليون بأنّ الفقه الإسلامي الحديث يجب أن يستند إلى حرية (*) البحث في الحاضر ودونما إعاقة من القيود الماضية التي فرضها الفقهاء من قبل ومن دون التدخل الرسمي الآن. فبإمكان فقه حديث تزويد المسلمين بالآليات الضرورية لبداية الإحياء المعاصر. لا ينظر الأصوليون عموماً لعلم الفقه الإسلامي على أنه علم معياري قائم على الطبيعة لكن كعلم قائم على انعكاس الحاجات التاريخية للجماعة التي قد لا تناسب المجتمع الإسلامي (*) الحديث. إنّ العلم المعياري عند الأصوليين هو الشريعة (*) فقط، وليس تفسيره (*)، أي الفقه.

وفي عملية صياغة علم الفقه الحديث، يجب أن يكون دور الدولة الإسلامية (*) رسمياً، أي إجراء الشورى والإجماع (**) لتقنين آراء الجماعة. ويجب أن تمتنع عن فرض مذهب معيّن من الفقه على الجمهور. كما يجب أيضاً أن تسمح لجيل جديد من العلماء بتطوير وإعادة هيكلة الفقه الإسلامي. لكن ليس للمؤسسات الرسمية والفقهاء حق الاستيلاء على حقوق الجماعة في

التشريع والتفكير .راجع أيضاً الردة؛ الخلافة؛ الأصول؛ التاريخ؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الماضي؛ الشورى؛ التقليد؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن.

فقيه، أسامة. راجع المسعري، محمد.

الفلسفة. يوضّح سّيد قطب (*) مشكلة الأصوليين مع الفلسفة على الشكل التالي: اغتر بعض الفلاسفة المسلمين بالفلسفة الإغريقية، خصوصاً فلسفة أرسطو، فاعتقدوا بأنّ الخطاب اليوناني وصل إلى النضج والكمال: وبدلاً من أن يبنوا خطابًا فلسفياً إسلامياً، طبقاً للقواعد العامّة للدين والنصّ (*)، استعملوا القواعد العامّة للفلسفة والعقل (*) لكي يبنوا الخطاب الإسلامي. وقد سمح ذلك للفلسفة بإفساد تناسق الدين: أولاً، بإدخالهم المناقشات الكلامية المختلفة إلى الأدب الإسلامي؛ ثانياً، باحتواء تعاليمهم أوجهاً متنوّعة للجاهلية (*) وعناصر مسيحية لا تلائم توحيد (*) الإسلام (*)؛ وثالثاً، باستعمال حججهم لدعم الاتّجاهات السياسية المختلفة التي تحوّلت إلى مدارس في علم الكلام .راجع أيضاً المساواة؛ الفطرة؛ الله؛ الحكم؛ التاريخ؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهاد؛ التحرير؛ المنهج؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ الدين؛ العلم؛ الشورى؛ التوحيد؛ الطليعة.

فنيش، محمد (١٩٥٣ –). أصبح عضوًا في البرلمان اللبناني في ١٩٩٢ وكان مرشّح حزب الله (*) عن صور. دعا فنيش إلى إلغاء النظام الطائفي في لبنان.

— ق —

قاجر، كمال. راجع السليمانية.

قازان، شوكت. هو نائب زعيم الحزب الأصولي التركي، الرفاه (*). اختير قازان إلى البرلمان في عام ١٩٩٥. وهو أيضاً المسؤول عن علاقات الحزب العامّة.

شارك قازان في تأسيس حزب السلامة الوطني (*) في أوائل السبعينات وشارك في الحكومة الائتلافية لعام ١٩٧٤ كوزير للعدل. بعد الانقلاب

العسكري، حوكم قازان سويّة مع زعيم الحزب، نجم الدين أرباكان (*).

قبلان، جمال الدين. راجع اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية.

القرآن. يعتبر الأصوليون أن الكلمة المنزّلة من عند الله (*)، القرآن، هو النصّ الموثوق الوحيد (*) وكتاب العقيدة والأسس الاجتماعية، بالإضافة إلى تزويده القوانين العامّة للتشريع الدنيوي (*) والشريعة (*). فهو النصّ الذي يهدف لتوجيه الإنسانية إلى الحقيقة والخير، إذ أن القرآن يجعل المسلمين حماة الإنسانية إلى أن تصل إلى النضج. فالمؤمن لا يحاول إصلاح الإنسانية لأيّ مكاسب مادية، بل بالأحرى يتحول إلى مرشد يقود الآخرين لاتّباع طريق الله. فالمسلم لا يحدد الدعوة (*) الإسلامية في أيّ منطقة جغرافية بل تمتدّ جهوده ليحيط بالعالم كله.

وبينما يجعل الأصوليون القرآن المصدر النهائي للمعرفة (*) الكلية، فإنهم يجدون الاختلاف حول الأمور الدنيوية نتيجة طبيعية عندما يتعلق الأمر بقضايا سياسية وعملية. من الأسباب التي يستعملونها للسماح بالتنويع هو اختلاق القدرة على التفكير (*) من فرد إلى آخر. ولأن العقل هو مصدر التفسير (*)، لذلك يمكن افتراض وجود العديد من التفسيرات المتباعدة. بالإضافة إلى هذا، فإن مستوى المعرفة يؤثّر في مستوى الفهم، كما أن بيئة المفسر تؤثّر على فهمه ومعرفته. إذ أنه من الصعب جداً للإنسان أن يتجاوز بيئته حتّى عندما يريد العمل على ذلك.

علاوة على ذلك، يجادل الأصوليون بأنّ المصادر الموثوق بها للمعرفة قد تختلف من مفسر إلى آخر: فبينما قد يتقبل شخص ما علماً معيّناً (*) وتاريخاً معيّناً (*) دون أدنى شكّ، قد لا يأمن آخرون لهذا العلم والتاريخ. كما يمكن أن يكون لتلك العلوم والتواريخ الصحة نفسها، لكن أهميتها قد تختلف من فرد إلى آخر. إنّ القرآن لذلك هو المصدر الموثوق به والدائم الوحيد للإلهام والإيحاء الذي يجب على المسلمين الالتزام به. بدون هذا الالتزام، سيفقد المسلمون ومعهم الإنسانية الطريق الصحيح .راجع أيضاً عبده، محمد؛ أبو زيد، نصر؛ الردة؛ العوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ المسيحية؛ الشمولية؛ الدستور؛ الديموقراطية؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية ؛ علم الكلام؛ المساواة؛ الفتوى؛ الأصوليّة؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ الله؛ الحكومة،

وظيفة؛ التاريخانية؛ التاريخ؛ حزب الله؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ التفسير؛ الإسلام؛ منظمة العمل الإسلامية؛ حزب العمل الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ الجهاد؛ اليهودية؛ المعرفة؛ المهدية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ النظام السري؛ الماضي؛ قطب، سيد؛ رضا، محمد رشيد؛ الشريعة؛ النظام؛ النصّ؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الشعبية؛ الأمة؛ الوهابية.

قرش، يعقوب. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

القرضاوي، يوسف. هو عالم ديني من جامعة الأزهر انضمّ إلى الإخوان المسلمين (*) في مصر. القرضاوي هو أحد أكثر المفكّرين الأصوليين المعتدلين المشهورين والذي تعتبر كتاباته مؤثرة جداً في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

بعد المحنة الكبيرة للإخوان المسلمين في مصر في الخمسينات، استقرّ القرضاوي في قطر وأصبح عميد كليّة القانون في جامعة قطر. أثناء رئاسة السادات لمصر، أصبح القرضاوي يتردد إلى مصر من قطر للتكلّم في الاحتفالات الدينية التي كان يحضرها الآلاف من الناس.

قطب زاده، صادق (١٩٣٦-١٩٨٢). كان قطب زاده ناقدًا شديدًا لنظام الشاه ومؤيدًا وفيّا لآية الله الخميني (*). درس قطب زاده في جامعة جورجتاون في واشنطن، العاصمة، حيث قاد حملةً ضدّ الشاه. انضمّ إلى الخميني في باريس سويّة مع أبي الحسن بني صدر (*).

بعد الثورة الإيرانية في ١٩٧٩ (*)، أصبح قطب زاده رئيس الإذاعة ومحطة التلفزيون الوطنية في حكومة مهدي بازركان (*). ثم أصبح وزيراً للخارجية أثناء محاصرة السفارة الأمريكية في طهران. كما كان الحال مع الرّئيس أبى الحسن بني صدر، تعارك قطب زاده مع القوى المحافظة. اتهم بالتخطيط ضدّ الثورة والانقلاب على النظام، وأعدم في عام ١٩٨٢.

قطب، سيد (١٩٠٦-١٩٦٦). ولد قطب في ١٩٠٦ في قرية موشا في منطقة أسيوط لعائلة من الطبقة المتوسطة. وحصل، مثل حسن البنا (*)، على الإجازة من دار العلوم. بعد ذلك، عمل كمعلّم ومعلق صحفي وارتبط بطه حسين، وعباس محمود العقاد ومفكّرين ليبراليين آخرين. منذ أن بدأ الكتابة

في الصحف والمجلات، أظهر قطب ميلاً عاماً لكي يكون في المعارضة للحكومة وناقدًا لأوضاع مصر.

كان قطب يتجاسر جداً في معارضته للحكومة وفي «ليبراليته المتشددة» التي ظهرت في كتابة قصص الحب ودعوته للتعرّي. كشفت كتاباته نزعات تحرّرية وشك ووجودية. وبسبب معارضته للحكومة، طرد أولاً إلى صعيد مصر، كما أغلقت المجلتين، **الفكر الجديد والعالم العربي**، التي كان يترأس تحريرها. ثمّ، في ١٩٤٨، أرسلت وزارة التربية قطب إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمواصلة دراساته عن التعليم.

كتاب قطب الأول الذي تبنّى الأصوليّة (*) كطريقة حياة مع برنامج سياسي هو العدالة الاجتماعية في الإسلام، الذي ظهر أثناء إقامته في الولايات المتحدة، وكان قطب في هذا الكتاب بعيداً عن الراديكالية (*) وأقرب إلى خطاب البنا. أدت إقامته في الولايات المتحدة، ١٩٤٨-١٩٥١، إلى مراجعة موقفه السابق المتبني للغرب. ويبدو أن كراهيته للمادية، والتمييز العنصري، والمشاعر الموالية للصهيونية في الغرب (*) والتي واجهها شخصياً في الولايات المتّحدة كانت بداية عزلته عن الثقافة الغربية والعودة إلى جذور الثقافة التي رُبّيَ عليها.

بعد عودته إلى مصر، وذلك بعد اغتيال حسن البنا والمحنة الأولى للإخوان المسلمين، انضمّ قطب إلى الإخوان وأصبح نشيطاً جداً في دوائر الفكر والنشر وألّف كتباً عديدةً خلاصتها أن الإسلام هو الحلّ. على أية حال، حتى تلك اللحظة، لم يظهر قطب أي راديكالية أو عنف (*). كانت أولويته أن يعيد كتابة فهم الإسلام (*) من وجهة نظر حديثة وإيجاد الحلول التي يقدمها الإسلام لمعالجة المشاكل الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأساسية لمصر والبلدان الإسلامية والعربية.

في ١٩٥٣، عينّ قطب رئيس تحرير مجلة **الإخوان المسلمون** الأسبوعية، التي منعت عندما حلّت الإخوان المسلمين (*) في ١٩٥٤ بعد الخلاف الكبير بين الإخوان ونظام الضبّاط الأحرار. وضع في السجن ثمّ أطلق سراحه. في الحقيقة، كان للإخوان عموماً، ولقطب بشكل خاص، دور فعّال مع الضبّاط في تمهيد الطريق لثورة ١٩٥٢. لكن الإخوان رفضت قبول السلطة المطلقة للضبّاط ودعت إلى إستفتاء يظهر نوع الدستور (*) الذي يريده الناس. علاوة

على ذلك، دعمت الإخوان الفريق محمد نجيب ضدّ العقيد عبد الناصر. بعد الخلافات الرئيسية بين الإخوان وعبد الناصر، اتّهمت حركة الإخوان بالتعاون مع الشيوعيين لإسقاط الحكومة. حلّت حركتهم ثانيةً في ١٩٥٤ وسجن العديد من الإخوان، بمن فيهم قطب. أطلق سراحه في تلك السنة واعتقل ثانيةً بعد حادثة المنشية حيث تمت محاولة اغتيال جمال عبد الناصر، واتهم قطب وآخرون بأنهم ينتسبون إلى النظام السري (*) العسكري.

في عام ١٩٥٥، حكم على قطب بـ ١٥ سنة في السجن، وسجن مع آلاف من الإخوان ومؤيديهم، فأخضع للتعذيب. هذا الوضع ترك جروحًا لم تندمل إلى يومنا هذا. في هذا السياق، انتقل قطب إلى الأصوليّة المتشددة. فكتبه الأكثر أهميةً، أو إنجيل الراديكالية، **في ظلال القرآن**، **ومعالم في الطريق**، **وهذا الدين**، **والمستقبل لهذا الدين**، وغيرها، كتبت بسبب التعذيب الذي تلقاه مع آخرين. أطلق سراح قطب في ١٩٦٥، ثمّ اعتقل بتهمة العمل على إسقاط الحكومة ونفّذ فيه حكم الإعدام شنقًا في ١٩٦٦.

إنّ دراسة فكر قطب، مؤسس الراديكالية المستندة إلى الجاهلية والحاكمية (**) في الوطن العربي، تظهر لنا أن أسباب إنتقال العديد من المجموعات الإسلامية إلى الراديكالية. فقطب نفسه كان ضحيّتها الأولى، إذ أنه تحوّل تحت نظام عبد الناصر من كاتب ليبرالي في مصر إلى مفكّر أصولي هو الأكثر تشددًا في الوطن العربي. أدى سجنه وتعذيبه إلى قيام لاهوت سياسي متشدد (*) يبرر العنف والعزلة. وربما يكون هذا تعويضاً نفسياً نتيجة العنف والقمع من قبل النظام عليه.

تأثرت غالبية الجماعات الأصولية الثورية في الوطن العربي وبشكل محدّد في مصر سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر بالخطاب الراديكالي الاستبعادي لسيد قطب وبأفكاره حول حاكمية الله وجاهلية العالم على كل المستويات: الشخصية والاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى الثقافية والفلسفية. قد تكفي هنا بضعة أمثلة.

يرى قطب أن الإسلام (*) هو طريقة حياة شاملة تتضمّن كلّ سمات هذه الحياة والحياة الآخرة. فهو شامل جداً بحيث يصعب تخيّل قضية رئيسية لم يغطّها الإسلام من قبل. فالإسلام يتضمّن الشؤون الدينية والدنيوية، الروحية والمادية، العادية والاستثنائية. هذا كله، يربط بالمفهوم الإسلامي الكوني الذي

يشكل الأساس الجوهري للإسلام ويشتمل على كلّ سمات الحياة. علاوة عن ذلك، يزوّد الإسلام الضروريات الفكرية لبناء خطاب إسلامي حول الحياة، والحقيقة، المعرفة (*)، ودور الإنسان في الكون، والقيم، وقبل كل شيء، تفسيرًا (*) لمعنى الحياة .راجع أيضاً الحركية؛ الأحباش؛ الردة؛ العظم، يوسف؛ بلحاج، علي؛ الخلافة؛ الدستور؛ الديموقراطية ؛ علم الكلام؛ فرج، عبد السلام؛ الطلائع المقاتلة؛ الغزالي، محمد؛ الغزالي، زينب؛ الحكم؛ التاريخانية؛ الهضيبي، حسن؛ حقوق الإنسان؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإجماع؛ عشماوي، صالح؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الأصولية الإسلامية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ إسماعيل، عبد الفتاح؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ العدالة؛ جماعة العدل والإحسان؛ المعرفة؛ التشريع؛ مدني، عباسي؛ الماركسية؛ المودودي، أبو الأعلى، المنهج؛ الإصلاحية؛ الإخوان المسلمون؛ مصطفى، شكري؛ الندوي، أبو الحسن؛ منظمة الشيخ عبد الله السماوي؛ الجاهلية؛ الأحزاب؛ الفلسفة؛ قطب، محمد؛ الراديكالية؛ الدين؛ الثورة؛ السلفية؛ العلم؛ الشريعة؛ الشقاقي، فتحي؛ الشورى؛ سرية، صالح؛ العدالة الاجتماعية؛ النظام؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام؛ عالميّة الإسلام؛ الطليعة.

قطب، محمد. قطب هو أحد المفكّرين البارزين بين الأصوليين المصريين. وهو شقيق سّيد قطب (*). كان أيضاً عضواً في الإخوان المسلمين (*) واعتقل في عام ١٩٦٥. كان أحد مؤلفي **الأطياف الأربعة**، وهو الكتاب الذي نشره سيد قطب. يستقرّ الآن في العربية السعودية ويعلّم في مكة المكرمة. راجع أيضاً الجماعة الإسلامية.

القطبيون. راجع إسماعيل، عبد الفتاح؛ قطب، سيد.

القليبي، الشيخ محيي الدين. راجع السلفية.

قنتبادي، شمس الدين. راجع: مجاهدو مجتمع الإسلام.

قوات الدفاع الشعبية. هذه هي المقاومة الشعبية السودانية التي أسستها

حكومة عمر البشير (*) في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩، بعد ثلاث سنوات من الانقلاب العسكري. ترأسها الجنرال فيصل مختار مدني الذي أصبح فيما بعد وزير الصحة وعضو المجلس الثوري لثورة الإنقاذ. شاركت هذه القوات في الحرب الأهلية في جنوب السودان.

ويقال بأنّ معسكرات هذه القوات أصبحت مراكز لتدرّيب الإرهابيين بينما تدعي الحكومة أن دورها هو تقوّية التضامن الداخلي ومساعدة القوّات المسلّحة في تكريس نشاطاتها في الجنوب. القائد الرسمي الأول لهذه القوات كان الجنرال بابكر عبد المحمود الذي قادها حتى عام ١٩٩٣. ثم خلفه الجنرال أبو العباس خليفة، الذي تقاعد بعد سنة. القوات هي الآن بإمرة الجنرال عبد المجيد محمود الذي يعتقد بأنّ على قوات الدفاع أن تقوم بأسلمة (*) المجتمع وممارسة الجهاد (*).

يتم اختيار أعضاء القوات من الأفراد الذين أنهوا دراستهم الثانوية وأوشكوا على الانضمام إلى الجامعات، فيتلقون التدريب العسكري. كما يتم تجنيد أفراد من مهن معيّنة مثل الأطباء. تقدر هذه القوات بحوالي ١٠٠,٠٠٠ رجل وامرأة، منهم ٥٠,٠٠٠ يخضعون لتدريب عسكري مركز. بدأت هذه القوات القتال في عام ١٩٩١ في جنوب السودان، و لقّب اللواء الأول الأهوال .راجع أيضاً الإخوان المسلمين في السودان؛ البشير، عمر.

قوات السلفية في مصر. هذه الجماعة الإسلامية هي الجماعة الرئيسية الثانية في مصر بعد الإخوان المسلمين (*)، لكنها على وجه التحديد، ليست بجماعة أصولية. والدعوة السلفية تعود إلى جماعة أنصار السنة النبوية التي إنشقت عن الجمعية الشرعية بسبب الاختلاف حول وسائل الدعوة الإسلامية أثناء الخمسينات. وعقيدة هذه الجماعة هي تقليدية جداً .راجع أيضاً السلفية.

القواسمي، الشريف. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

قوجق، داوود (١٩٢٦-). ولد في ناعور، وحصل على الإجازة في الجغرافية والأدب من جامعة دمشق في عام ١٩٦٠. عمل قوجق في المعاهد التربوية، واختير لمجلس البرلمان الأردني في ١٩٨٩. وهو عضو المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*).

ـ ك ـ

الكاشاني، أبو القاسم (١٨٨٢-١٩٦٣) .كان أحد الزعماء الدينيين البارزين في إيران أثناء الحركة الوطنية في الخمسينات. درس الكاشاني في النجف، العراق، وأصبح مجتهدًا في العشرينات من عمره. قاتل أيضاً الاستعمار البريطاني وحكم عليه بالموت لكنه هرب إلى العراق في عام ١٩٢١. عمل ضدّ شاه إيران وأسّس سويّة مع آخرين، حركة القوميين الإيرانيين. في هذا الوقت، نفى الكاشاني. بعد الحرب العالمية الثانية، عمل مع الفلسطينيين ضدّ إقامة دولة إسرائيل (*). في إيران، اغتالت فدائيو إسلام (*) رئيسي وزراء، وورّط كاشاني. بعد المحاولة على حياة الشاه، نفي إلى لبنان. في عام ١٩٥٠، عاد إلى إيران وأصبح عضوًا في البرلمان. كان لديه العديد من الأتباع، بما في ذلك الجبهة الوطنية برئاسة محمد مصدّق. عندما وصل مصدّق إلى السلطة في عام ١٩٥٢ انفصل الكاشاني عنه بسبب خلافات حول قضية السلطة. أراد الكاشاني إعطاء قوّة أكثر لرجال الدين. انتهت سلطته السياسية بسقوط مصدّق.

دعا الكاشاني إلى جمع ما هو سياسي مع ما هو ديني. يعتقد بعض المحلّلين بأنّه مهد لفكر وعمل آية الله الخميني (*). فهو كان يعتقد أنه على العلماء لعب دور سياسي، وأن للشريعة (*) دورًا إجتماعيًا تقوم به في المجتمع .راجع أيضاً فدائيو إسلام؛ مجاهدو مجتمع الإسلام.

كبير، رابح (١٩٥٤-). أحد زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) في الجزائر. ولد كبير لعائلة متدينة عارضت الهيمنة الفرنسية، وكان أبوه عضوًا في حرب التحرير الجزائرية. أثناء طفولته، قابل العديد من العلماء المهمين، مثل عبد الحميد بن باديس (*)، زعيم جمعية العلماء المسلمين (*)، والبشير الإبراهيمي (*) وعبد اللطيف سلطاني. دخل كبير الجامعة في عام ١٩٧٥، في وقت كان فيه المتدينون يخجلون من الصلاة في الجامعة. تعرّف على الحركة الإسلامية الصاعدة في الجامعة وانضم إليها أخيراً.

أثناء انتخابات ١٩٩١، أصبح معلّم الفيزياء هذا مساعداً لعبد القادر حشاني الذي قاد المجلس الوطني التنفيذي المؤقت بينما كانت القيادة المنتخبة في السجن. لكن كبير اعتقل أيضاً فجأة وانضم إلى عباسي مدني وعلي بلحاج

(**) ثم أفرج عنه في عام ١٩٩٢، فسافر للخارج وفي الوقت الحاضر يعيش في المنفى في ألمانيا حيث منح لجوءًا سياسيًا وعمل كمتحدّث رسمي للجبهة. كان كبير نشيطًا جداً في تمثيل أهداف الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الكتلة الإسلامية. تتكوّن من جماعة غير رسمية من الممثلين الشيعة في الجمعية الوطنية البحرينية التي كانت نشيطة في السبعينات وانحدرت في الوقت الحالي.

كركر، صالح. راجع حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الكساسبة، احمد (١٩٤٨ -). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٤. كان الكساسبة أيضاً عضو كتلة أصولية في مجلس البرلمان الأدنى في عام ١٩٩٣.

كشك، عبد الحميد (١٩٣٣-١٩٩٦). عالم أزهري ديني ومن الخطباء الأصوليين المصريين الأكثر شهرة والذي جذبت خطاباته عشرات الآلاف من الناس أيام الجمعة. سجن كشك وعذّب أثناء فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر وسجن أثناء حكم الرئيس أنور السادات في عام ١٩٨١. هاجم الرّئيس السادات وفساد الجيش وزوجة الرئيس «المخلّة بالآداب». بيعت أشرطته المسجّلة بعشرات الآلاف. لكن كشك هاجم العقائد المتشددة لشكري مصطفى وعبد السلام فرج (**) .راجع أيضاً الجماعات الإسلامية.

كفاحي، احمد مجالي (١٩٣٩ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد كفاحي في إربد وحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق والماجستير والدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة الأزهر في مصر. أصبح محاضراً في بعض الجامعات الأردنية واختير إلى مجلس النواب في البرلمان لفترة ١٩٨٩-١٩٩٣.

الكفر. يعتبر أكثر الأصوليين أن أيّ إنحراف عن التوحيد (*)، سواء أكان سياسياً، فقهياً أم عقدياً أم شخصياً، هو كفر. على سبيل المثال، يعتبرون اغتصاب السلطة السياسية كفرًا. إذ أن السلطة في حقيقة أمرها، بالمعنى العام والخاص، هي من خصائص الألوهية (*) وليست للفرد. لذا، فإن قضايا المشروعية (*) تدور حول حاكمية الله (*) وجاهلية العالم (*). بينما تترك

الأصوليّة المعتدلة (*) مجالاً كافيًا لحرية الاعتقاد، والتعبير، والحركة، فإن الأصوليّة المتشددة صارمة جداً من ناحية إلصاق عبارات التكفير. الأصوليّة المتشددة تعتبر، على سبيل المثال، أيّ نوع من أنواع الإستسلام للضغوط الفردية أو السياسية أو الاجتماعية أو الإنسانية كفرًا. على أية حال، إلا أن الأصوليّة المعتدلة تتقبل حقيقة ضعف الإنسان ووجود الأحداث الخارجة عن السّيطرة والظروف الصعبة، فهي تعطي فسحة أكبر في تفسيرها لقضية السيادة والحكم.

إلا أن الاتجاهين يطالبان بعدم مناقضة البرامج والأنظمة الإنسانية للشريعة الإلهية (*). وبما أن السيادة الإلهية تغطّي الشؤون الدنيوية والدينية، فإن نتائجها تتعلق في الغالب بالسياسة، التي تنظم حياة الإنسان والمجتمع. فالشريعة لا تعالج الأمور الغيبية فقط بل الشؤون الدنيوية أيضًا. كما أن الشريعة تتغلغل في الضمير الإنساني وكذلك في الوجود السياسي للإنسان. ومع أنّ الاهتمام بالحياة الآخرة هو جزء من الدين (*)، إلا أن الوجود الدنيوي هو أيضًا مهم، وهو الجسر بين المدنس والمقدس .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ ابن عبد الوهاب، محمد؛ حزب الدعوة الإسلامية في العراق؛ الردة؛ التطرف؛ الغنوشي، راشد؛ الله؛ الحكم؛ جماعة العزلة الشرعية؛ حزب الله؛ إبن تيميه، تقي الدين أحمد؛ الدولة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ الجاهلية؛ العلم؛ شاهين، عبد الصبور؛ الشورى؛ سرية، صالح؛ النصّ.

كفوين، أحمد (١٩٤٨ –). هو عضو المكتب السياسي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) منذ ١٩٩٤. كان كفوين عضو مجلس النواب في البرلمان بين ١٩٨٩-١٩٩٣. حصل على شهادة في الأدب والجغرافية من جامعة دمشق، ثمّ عمل في وزارة النقل. أصبح كفوين فيما بعد مدير مدرسة دينية. واتجه منذ ١٩٧٠ لإلقاء الخطابات والدروس في المساجد.

كنج، زهير. راجع تجمع العلماء المسلمين.

كني، آية الله المهدوي. راجع محتشمي، علي أكبر.

كوادر البناء. هي أحد الاتّجاهات السياسية الحالية في إيران اليوم.

كوادر البناء تشير إلى مؤيدي الرئيس السابق علي أكبر رفسنجاني (*). جمّع رفسنجاني فئات مختلفة من المجتمع أثناء انتخابات ١٩٩٦ لكي تدعم سياسات التنمية الحالية. وتركز كوادر البناء الاهتمام على الحاجة للتصنيع الثقيل.

تشتمل قاعدتها الشعبية على دعم التجار وبعض الدوائر الجامعية وعدد كبير من المستخدمين الحكوميين وأصحاب الدكاكين. لم تأخذ كوادر البناء بعد شكلها النهائي أو تطوّر برنامجها السياسي.

كوشان، محمد أسعد. راجع النقشبندية.

الكيلاني، إبراهيم (١٩٣٧ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد في السلط، الأردن وحصل على الإجازة من جامعة بغداد والدكتوراه من جامعة الأزهر في عام ١٩٧٨. أصبح الكيلاني وزيرًا للأوقاف في عام ١٩٩١ وعضوًا في مجلس النواب في البرلمان في عام ١٩٩٣.

— ل —

اللجان الإسلامية. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

لجان المساجد والأحياء. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. راجع المسعري، محمد.

— م —

الماركسية. عند أكثر الأصوليين تتعارض الماركسية مع الإسلام (*) بشكل جوهري. إذ أن الإسلام يؤسّس نظامه (*) على الاعتقاد بالله (*)، أما الماركسية فتقوم على الإلحاد. وعندهم، تسيطر المادية الديالكتيكية على الماركسية بينما يسيطر الخالق على الإسلام.

في النهاية، بينما ترى الماركسية الصراع عمومًا من منطلق اقتصادي مادي، (الرأسمالية (*)، الشيوعية والاشتراكية)، يرى الأصوليون أن الصراع هو حقاً بين الروحانية والمادية. فالإسلام، والدين عموماً، يمثل النزعة الروحانية، أما المادية فتمثلها الرأسمالية، والاشتراكية والشيوعية. إلا أن

الماركسية هي المستوى الأكثر تقدماً في المادية الميكانيكية والثقافية، وبالرغم من أنّ المعسكرين، الرأسمالي والاشتراكي، يتصارعان فيما بينهما ويشنان الحروب من أجل فائدتهما الخاصّة، إلا أن اختلافهما مسألة تتعلق بمستوى المادية، والتنظيم والمنهج (*).

بينما يتبنى بعض الأصوليين، مثل مصطفى السباعي وسّيد قطب (**)، بعض المفاهيم الماركسية والإشتراكية، مثل المساواة في توزيع الثروات وسيطرة الدولة على الإنتاج، إلا أنهم ينسبونها إلى الإسلام .راجع أيضاً الرأسمالية؛ النظام الاقتصادي؛ العدالة؛ المنهج؛ التكافل؛ قطب، سّيد؛ شريعتي، علي؛ العدالة الاجتماعية.

الماضي. إن رفض السلطة المعيارية للماضي هو، بطريقة أو أخرى، إحدى ميزّات الأصولية الإسلامية. وتتضمّن هذه الميزّة رفض الفقه وعلم الكلام (**)، والسياسة ومجالات أخرى. تتناسى الأصولية، على سبيل المثال، أن الفقه التقليدي لم ينظر إلى نفسه أصلاً كرؤية معيارية أبدية (*) للنصّ (*) الديني، كما افترضت إمكانية التغيير الجذري ضمن تركيباتها. فالمقولة أن الإجماع (*) لا ينسخه إلا إجماع آخر هي مقولة تقليدية، وليست جديدة.

ولقد تجاوز أصوليون مثل حسن الترابي (*) مجرد الدعوة العامة لتجديد الفقه ومؤسساته وأصوله. لا يأخذ الترابي في الحسبان، على سبيل المثال، أن استمرارية المذاهب الفقهية الأربعة لا تعود إلى إدعاء معين بل إلى تبني الجماعة لهذه المذاهب. فالعلماء السابقون ومؤسسو المذاهب الفقهية ما ادعوا منزلة تأسيسية لمدارسهم، مع أنهمّ إعتقدوا، كما فعل الترابي، بالمشروعية (*) الأبديّة لمصادر التشريع: القرآن (*) والسنة النبوية، والقليل من النماذج السياسية المتمثلة بالخلفاء الراشدين. على أية حال، تمثل حجّة الترابي، ومسعى الأصوليين عموماً، تطورًا فقهيًا قائمًا على إعادة تأسيس الأصول التاريخية من النصّ وإعادة صياغة النماذج الأولية.

وهكذا، يستدعي الأصوليون مناقشات مماثلة للتي حدثت في الماضي، وتبقى تحسيناتهم الفقهية ضمن العمليات الفقهية التقليدية التي تفضي إلى الأصول نفسها: القرآن، والسنة النبوية، الإجماع والرأي. فإبداع الأصوليين يرتكز، على أية حال، في تحرير النماذج فقهية التي بنيت لمجتمعات معيّنة، وفي إعادة تشكيلها لمجتمع متخيّل وغير موجود ومثالي. علاوة عن ذلك،

وبينما عكس الفقه التقليدي من الناحية التاريخية القوّة التأسيسية للأمة وإجماعها، فإن إعادة التأصيل الأصولية للفقه تصبح نموذجاً تقدمياً لنظرية سياسية جديدة تهدف إلى دفع المسلمين لإعادة توجيه مسار تاريخهم (*) وقيام مجتمع إسلامي(*) حديث .راجع أيضاً التاريخ.

ماضي، ابو العلا. هو أصولي معروف جداً حاول مؤخراً أن يؤسس حزبًا جديدًا، الوسط. ولد ماضي في عام ١٩٥٨ في المنيا في صعيد مصر. أثناء دراسته الابتدائية، عرف بتميزه واهتمامه الخاصّ بالرياضيات. ما كان أبوه أصولياً، لكنه كان لدى ماضي معرفة بالطرق الصوفية. أثناء دراسته الثانوية، لم يبدي ماضي أيّ اهتمام معينّ في السياسة. إلا أنه بعد حرب ١٩٦٧ مع إسرائيل (*) وهزيمة مصر بدأ التفكير بالعمل السياسي والانتقام. في ذلك الوقت، فكّر بالانضمام إلى الجيش إلا أنه انتهى بدراسة الهندسة في ١٩٧٦.

أثناء حياته الجامعية، أصبح ماضي مؤمناً جدًا، فأطلق لحيته وانضم إلى الجماعة الإسلامية (*). في ١٩٧٧، انضمّ إلى اتحاد الطلاب وفاز برئاسته. كان هذا الاتحاد الأول الذي سيطرت عليه الحركة الإسلامية. لاحقاً، سيطر الأصوليون على اتحادات ثماني جامعات من أصل ١٢. أصبح ماضي نائب رئيس اتحاد الطلاب الوطني. وكما فعلت الحركة الإسلامية، وقف ماضي ضدّ سياسات الرّئيس أنور السادات تجاه إيران والشاه وإسرائيل. سجن ماضي، وخلال تلك الفترة انضمّ إلى الإخوان المسلمين (*). عارض ماضي الاتجاه العنيف عند بعض الحركات الإسلامية وحاول مصالحة الفروع المختلفة للاتجاه الإسلامي. انضمّ إلى اتحاد المهندسين فيما بعد وأصبح نائب الرئيس.

ولاختلافه مع سياسات الإخوان، حاول ماضي مع آخرين تأسيس حزب الوسط، إلا أنه لم يحصل على الترخيص حتى اليوم. فطرد بعدها من الإخوان في عام ١٩٩٦.

مجاهدو مجتمع الإسلام (مجاهدون سازماني إسلام). هذا التنظيم الإيراني، الذي تأسس في عام ١٩٤٠، كان بقيادة شمس الدين قنتبادي، عضو المجلس المتحالف مع آية الله الكاشاني (*). استعمل الكاشاني التنظيم في مجابهاته مع رئيس الوزراء مصدّق بعدما افترق الزعيمان، خصوصاً بعد أحداث ٢٠ يوليو / تموز ١٩٥٢. كما تحالف المجتمع أحياناً مع قوى إسلامية

في المعارضة للحد من الانجراف نحو العلمانية في الحياة العامّة الإيرانية. ولأن المجتمع اعتمد كثيرًا على الكاشاني انطفأ مع كسوف الكاشاني السياسي بعد انقلاب أغسطس / آب ١٩٥٣.

مجاهدي خلق. في عام ١٩٦٥، أسّست منظمة مجاهدي خلق في إيران. من مؤسسيها محمد هانيفنزاد وسعيد محسن الذي انشقّ عن حركة تحرير إيران(*). تجمع هذه المنظمة الإسلام مع الماركسية (*). ساهم المجاهدون في انتصار الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). لكن بعد الثورة، عارضت الإمام الخميني (*) وأصبحت قوة معارضة.

أسّس هانيفنزاد ومحسن وخريجون آخرون أربعة من جامعة طهران حركة المجاهدين. بعد ١٩٦٣ استنتج هانيفنزاد، وهو مهندس زراعي من تبريز، بأنّ كلّ الحركات الأخرى فشلت وقرّر الإستمرار بتحدّي نظام الشاه. هذه المنظمة جاءت كمحاولة حقيقية لتطوير إيديولوجيا شيعيّة ثورية قبل ثورة ١٩٧٨-١٩٧٩ مما أعطى الإسلام شكلاً متشدداً وثورياً جداً. جعلت الحركة مبادئ التوحيد والجهاد (*) والاستشهاد، عقائد سياسية ثورية. علاوة على ذلك، جمعت برنامجًا ناشطاً للعمل السري مع تفسير (*) الإسلام تفسيرًا يساريًا مستندًا إلى الماركسية بالإضافة إلى تاريخ (*) الحركات الثورية في العالم.

ولاحقاً، التزمت الحركة اللينينية الماركسية مما أدّى إلى انشقاق في الحركة في عام ١٩٧٥ إلى فئتين، فئة ماركسية وأخرى إسلامية. الفئة الشيوعية سميت فيما بعد بال بيكار، أما الفئة الإسلامية فأبقت على اسم المجاهدين. وعند الفئة الأخيرة، تجسدت ثقافة إيران الشيعيّة إمكانية ثورية عظيمة. وتعتقد بأنّ الإسلام (*) الأصيل، كما مارسه النبي من قبل، يؤدّي إلى دولة متّحدة. وتفترض بأنّ الظلم والاستغلال يزولان عند إقامة المجتمع الإسلامي (*). ساعد الخطاب السياسي لعلي شريعتي (*) في دعم المنظمة كثيراً.

في ١٩٧٠ وإلى ١٩٧٩، بدأ المجاهدون التدريب العسكري، وفي عام ١٩٧٠ أطلقت العمليات العسكرية السريّة ضدّ النظام. وفي عام ١٩٧٢، سجن حوالى ١٠٠ من الزعماء الكبار، ١٠ منهم حكم عليهم بالموت. بعد عام ١٩٧٨ أطلق سراح هؤلاء المحجوزين. بدأ المجاهدون حملة اغتيالات وتفجيرات. تمكن النظام في منتصف السبعينات من السيطرة على نشاطات المنظمة.

في هذه الأثناء، بدأت المنظمة الاتصال بآية الله الخميني (*) الذي كان في العراق لكنها أخفقت في التوصّل إلى اتفاقية معه بسبب إصرار الخميني على القيادة. على أية حال، يقال بأنّ الخميني تبنّى بعض مفاهيمهم مثل المستضعفين والمستكبرين. مع هذا، ساهمت المنظمة في ثورة ١٩٧٨. بسبب الاختلافات الأيديولوجية الأساسية مع الخميني، حول مفهوم الدولة الإسلامية (*) بالإضافة إلى دعوة الحركة لتأميم المصادر الطبيعية والحقوق المساوية للمرأة، أصبحت المنظمة قوة المعارضة الرئيسية للنظام الجديد.

في عام ١٩٨١، بدأ المجاهدون الاضطرابات احتجاجًا على سياسات النظام الجديد وشكّلوا حكومة في المنفى. منذ ذلك الحين اشتركت الحركة في حرب العصابات ضد النظام. تعسكر الحركة اليوم في كردستان، وهي منطقة مجاورة لكل من إيران والعراق، وتطالب بالحكم الذاتي للأقلّيات.

اعتقد المجاهدون بأن لديهم القوة بما فيه الكفاية فحاولوا في حزيران / يونيو١٩٨١ إقامة الاحتجاجات الشعبية ضدّ النظام. لكنّهم أخفقوا في تقويضه وكان لا بدّ أن يقيموا مراكزهم في العراق. كان المجاهدون في ذلك الوقت تحت سيطرة مسعود رجوي (*) الذي مال إلى تخفيف هجماته على الإمبريالية ودعا للثورة الاجتماعية وبدلاً من ذلك شدّد على الديموقراطية وتعددية الأحزاب السياسية وحقوق الإنسان (*). عاش رجوي فيما بعد في أوروبا.

لم تستقطب المنظمة الجمهور بسبب سياستها النخبوية. فمنحت العضوية إلى طلاب الجامعة ومهنيي الطبقة المتوسطة. علاوة عن ذلك، دعت لحرب عصابات وخلق جيش شعبي لمحاربة الشاه. كما دعت أيضاً لتطهير إيران من التأثير الغربي لكي تحمي القيم الشيعيّة التقليدية .راجع أيضاً الثورة الإسلامية في إيران؛ الحرس الثوري.

المجتمع الإسلامي. يعتقد سّيد قطب، وحسن البنا، وآية الله الخميني، وأبو الحسن الندوي(**) بأنّ الشريعة (*) تحتوي على أصول (*) البنية السياسية الاجتماعية المستقيمة الكاملة التي تتعامل مع الفرد، والعائلة، والمجتمع (*)، والدولة. فالشريعة الإسلامية قادرة، بسبب تفوقها السياسي والاجتماعي والأخلاقي، وطبقاً للأصوليين مثل حسن البنا، وسيد قطب، أبي الحسن الندوي وآية الله الخميني، فإن الإدعاء الحق واجب المسلمين في دعوة

العالم إلى الحقيقة لتأسيس مجتمعهم الإسلامي. فالأخلاق (*) هي العلامة المميّزة للمجتمعات الإسلامية عن تلك غير الإسلامية.

في هذا المجال، فإن حجّة الإمام الخميني بسيطة ومباشرة. يقول بأنه بينما تغلبت الظلمة على الغرب (*)، وكان سكان أمريكا ما زالوا من الهنود، وبينما كانت الامبراطورية الرومانية والامبراطورية الفارسية تعانيان من الحكومات الإستبدادية والعرقية، قدّم الإسلام (*) قوانين إلهية أذعن لها النبي أيضاً. هذه القوانين، التي تغطّي الشؤون الإنسانية من الولادة إلى الوفاة ومن السياسة إلى الشؤون الاجتماعية والعبادة، يمكن أن تؤسّس لمجتمع إسلامي حديث. إن أولئك المفكّرين الذين ينشغلون بعدم كمال المجتمعات الإسلامية وضرورة الاستعارة من الغرب قواعد الوجود الاجتماعي فهم إمّا جهلة أو إمبرياليين .راجع أيضاً الأصالة؛ الحضارة؛ الدولة الإسلامية؛ الفقه؛ المجتمعات الجاهلية؛ التشريع؛ التحرير؛ الماضي؛ الدين؛ الغرب؛ الأحزاب؛ الشريعة؛ التوحيد.

مجتمع القيم. راجع الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

المجتمعات الجاهلية. يعرف الأصوليون المتشددون الأمة (*) الحقيقية على أنها جماعة من الناس ترتبط برابط الدين (*)، الذي هو جنسيتها. وما عدا ذلك فليس هناك أمة حقيقية فلا الأرض، أو الجنس، أو اللغة، أو المصالح المادية كافية لتأسيس أمة مستقيمة. تكمن أهمية الإسلام (*) عند سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (*) في قابليته لتوحيد الإنسانية على القواعد الدينية والتخلّص من الجنس واللغة والأرض والثقافات. فالمجتمع الإسلامي (*) يبنى أساساً على الشريعة (*). إن الدين عندهم هو الجنسية والنقطة المركزية في حياة المسلمين. لذا، لا ينبغي أن يقلّد المسلمون المسيحيين الذين فصلوا السياسة عن الدين، فالتجربة الأوروبية تختلف عن التجربة الإسلامية. فالإسلام يختلف عن المسيحية (*) التي لا تعتبر نفسها نظامًا سياسيًا للأمة.

تتحوّل المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات جاهلية عندما تحكم بموجب الحكم الإنساني وتتجنّب حاكمية الله (*). أما جاهلية (*) العالم فتنبع من إتباع البشر لنظام إنساني وفلسفة(*) بشرية. إن المجتمع الذي يبني على الإنسان، لا الإله، هو مجتمع جاهلي، طبقاً للأصوليين المتشددين .راجع أيضاً

جماعة الجهاد الإسلامي؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ التحرير؛ الجاهلية؛ الطليعة.

مجلس تشخيص مصلحة النظام. أسس هذا المجلس آية الله الخميني (*)، لكنّه ظهر كمؤسسة مهمة في النظام مع تولي آية الله علي خامنئي (*) ولاية الفقيه، الذي أصدر مرسوماً في ١٩٩٧ يعيّن الرّئيس السابق علي أكبر رفسنجاني (*) رئيسًا لأعلى مجلس رسمي في النظام.

كانت مهمّة المجلس الأصلية حل النزاعات بين السلطات التشريعية والسلطات الدستورية الأخرى لكنّه تطور كهيئة لاتخاذ القرارات المركزية في الجمهورية الإيرانية. ومن أعضاء هذا المجلس رئيس الجمهورية، رئيس مجلس الشورى (*) ورئيس المحكمة العليا. هذا يعني في الواقع بأنّ رفسنجاني أصبح، بعد ترك الرئاسة، السلطة الثانية في الجمهورية، بعد خامنئي. إنّ رئيس هذا المجلس هو الرجل الثاني في النظام الإيراني. فالمجلس متكوّن من الأفراد الدائمين الـ٢٥ بالإضافة إلى أعضاء بحكم المنصب، والذين هم رؤوس السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية وبعض أعضاء مجلس حفظ الدستور (*) .راجع أيضاً رفسنجاني، علي أكبر.

المجلس الثوري. بعد عودة آية الله الخميني (*) إلى إيران من فرنسا في عام ١٩٧٩، شكِّل المجلس الثوري لسد الفراغ الذي تركته مغادرة الشاه. وأصبح المجلس المؤسسة الأقوى التي حكمت إيران والمسؤولة عن نشاطات المؤسسات التي أنشأت حديثاً مثل الحرس الثوري (*) والمحاكم الثورية. تكون المجلس من ١٥ عضوًا، غالبيتهم من رجال الدين مثل علي أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمد حسين بهشتي (**)، بالإضافة إلى ليبراليين مثل أبي الحسن بني صدر ومهدي بازركان (**). حلّ المجلس في عام ١٩٨٠ بعد إقامة حكومة دستورية .راجع أيضاً بهشتي، محمد؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ حركة تحرير إيران؛ التيار المصدّقي؛ رفسنجاني، علي أكبر.

مجلس الخبراء. هذا المجلس الإيراني يتكوّن من ٨٣ عضوًا يتم انتخابهم كلّ سبع سنوات من كلّ مناطق إيران لكي يضبط ويشرف على احترام الولي الفقيه (*) للمسيرة الثورية التي جاء بها الإمام آية الله الخميني (*). يراجع هذا المجلس الأهلية العقلية والبدنية أيضاً لمرشد الثورة وله الحق في عزله في حالة فقدانه لأحد شروط الولاية، كالعقل (*) أو الإيمان. إنّ رئيس المجلس

في الوقت الحاضر هو آية الله علي مشكيني؛ وكان الرئيس السابق رفسنجاني (*) النائب الأول .راجع أيضاً منتظري، حسين علي؛ طالقاني، السّيد محمود؛ ولي الفقيه.

مجلس الشورى. مجلس الشورى كان مطلباً لأكثر الحركات الأصولية، خصوصاً في بلدان شبه الجزيرة العربية والدول الخليجية. دعت حركات الإصلاح التحرّرية إلى إقامة مجلس الشورى التمثيلي أثناء العشرينات والثلاثينات. وبينما قمعت هذه الحركات، إلا أن الدعوة لإقامة مجالس تمثيلية تحت غطاء الشورى (*) أصبحت أكثر انتشاراً. علاوة عن ذلك، تصف الحركات الأصولية العديدة مكاتبها السياسية أو مجالسها العامة بمجالس شورى.

بعد حرب الخليج الثانية، أسست المملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، مجلساً استشارياً كمجلس الشورى الذي يربط المشروعية السياسية (*) بالشريعة (*) والقرابة العشائرية. يعمل مجلس الشورى عند الأصوليين كبديل أصلي عن البرلمان .راجع أيضاً المؤتمر القومي البحريني؛ بني صدر، أبو حسن؛ البشير، عمر؛ الدستور؛ حزب الله؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ مجلس الشورى في إيران؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ النبهاني، تقي الدين؛ نوري، علي أكبر؛ رفسنجاني، علي أكبر ناطق؛ روحانيات موباريز؛ التيار المصدّقي؛ ياغي، محمد حسين.

مجلس الشورى في إيران. يعطي الدستور (*) الإيراني عدّة سلطات إلى هذا المجلس. فهو مركز العملية التشريعية وسن القوانين بالإضافة إلى التصديق على تعيين الحكومة والإشراف على أعمالها. كما يمكن لهذا المجلس التحري عن نشاطات وسياسات رئيس الجمهورية بالإضافة إلى عزله بانتظار موافقة الولي الفقيه (*). إنّ المجلس أيضاً مسؤول عن التصديق على المعاهدات مع البلدان الأجنبية. ويتكون المجلس من ٢٧٠ عضوًا ينتخبون مباشرة من قبل الناس. كان علي أكبر ناطق نوري (*) رئيسًا للمجلس .راجع أيضاً مجلس الشورى؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ التيار المصدّقي؛ نوري، علي أكبر ناطق؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ روحانيات موباريز.

مجلس المحافظة على الدستور. هذا المجلس الإيراني يتكوّن من اثنتي عشرة شخصية، ستة فقهاء يعينهم ولي الفقيه (*) وستّة فقهاء ينتخبهم مجلس الشورى (*). هذا المجلس هو الهيئة الدستورية العليا في الجمهورية الإسلامية في إيران ويشرف على كلّ العمليات الانتخابية ويدرس دستورية القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى.

محتشمي، علي أكبر. هو وزير الداخلية السابق للجمهورية الإسلامية في إيران وأحد زعماء اليسار الراديكالي الإيراني أو المعارضة من ضمن المؤسسة. كان اليمين المحافظ مسيطرًا على الحكومة. إنّ الغطاء الديني لهذا اليسار هو روحانيون موباريز (*)، برئاسة آية الله مهدي كني (*)، واليمين، روحانيات موباريز (*)، برئاسة رئيس البرلمان السابق الشيخ ناطق نوري (*). يدعو محتشمي، بالإضافة إلى اليسار، إلى إصلاح المشاكل الاجتماعية والسياسية من خلال تقليص دور رجال الدين وزيادة دور التقنيين والإصلاحيين .راجع أيضاً حزب الله.

محسن، سعيد. راجع مجاهدي خلق.

مخلوفي، سعيد. راجع الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ الجماعة الإسلامية المسلحة.

المدرسي، محمد تقي. راجع منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الخمينية.

المدرسي، هادي. راجع منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الخمينية.

مدني، عباسي (١٩٣١ -). هو رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) في الجزائر. ولد مدني في ١٩٣١ في الجزائر. درس في الكتّاب، ثمّ واصل تعليمه في مدرسة جمعية العلماء الجزائريين.

انضمّ مدني إلى جبهة التحرير الوطنية عندما بدأت في ١٩٥٤ واعتقل بسبب هجماته على الفرنسيين. اعتقل مدني لثماني سنوات. فيما بعد، انضمّ مدني إلى جمعية القيم، والتي أسّست في عام ١٩٦٣، وحلت في عام ١٩٦٦ بسبب احتجاجاتها على إعدام سيد قطب (*) في مصر.

واصل مدني التعليم العالي في بريطانيا العظمى (١٩٧٥-١٩٧٧)، فدرس الفلسفة وعلم النفس، وحصل على دكتوراه في التعليم من جامعة لندن. عمل فيما بعد كأستاذ في جامعة الجزائر.

سجن مدني أثناء فترة ١٩٨٢-١٩٨٤، لأنه دعم إتجاه المعارضة السياسية الدينية، ووقّع رسالة في عام ١٩٨٢ انتقدت الحكومة العلمانية وطالبت بحماية الإسلام (*). بعد أحداث ١٩٨٨ تشرين الأول/أكتوبر، أسّس مدني مع آخرين، الجبهة الإسلامية للإنقاذ وانتخب زعيمها.

أثناء قيادته، أصبحت الجبهة حركة شرعية، وربحت أغلبية كبيرة من المقاعد في الانتخابات البلدية. في عام ١٩٩١، نظّمت الجبهة إضراباً للاحتجاج على القانون الانتخابي الجديد وللدفع باتجاه انتخابات برلمانية ورئاسية مبكرة. عندما بدا أن الجبهة كانت على وشك الانتصار أثناء الدورة الأولى من الانتخاب، ألغت الحكومة نتائج الدورة الأولى من الإنتخاب بالإضافة إلى إلغاء الدورة الثانية. اعتقل مدني، سويّة مع علي بلحاج (*). اتهم بالمؤامرة لتخريب أمن الدولة، ثمّ حوّل إلى المحكمة العسكرية لبيلدا حيث حكم عليه لفترة ١٢ سنة. أطلق سراحه في عام ١٩٩٧ بسبب صفقة مزعومة مع الحكومة.

نشر عباسي مدني عدّة أعمال عن الخصائص الثقافية والدينية للإسلام. ويعتبر مدني أصولياً معتدلاً يدعو إلى المنافسة السياسية من خلال الديموقراطية (*). قدّمت الجبهة نفسها على أنها البديل الشعبي عن القيادة السياسية النخبوية للجزائر .راجع أيضاً الجماعة الإسلامية المسلحة؛ بلحاج، علي؛ جاب الله، عبد الله؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبير، رابح؛ الخطيب، عبد الكريم.

مدني، مختار. راجع قوات الدفاع الشعبية.

مراد، عصمت. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

مرجع التقليد. مرجع التقليد هو لقب يوصف به كبار رجال الدين الكبار عند الشيعة الإثني عشرية. إنّ عدد المراجع محدود. ففي مرحلة معينة من القرن الماضي، وأثناء هذا القرن، كان هناك أربعة مراجع. وقد اعتبر آية الله الخميني (*) أحد هذه المراجع. ترتبط هذه الرتبة الرفيعة بأن يكون

للمرجع كثير من المقلدين الذين يأخذون بآرائه وأحكامه الفقهية وفي القضايا الدينية.

ليس من الضروري أن يكون للمراجع وجهات النظر نفسها؛ على سبيل المثال، فبينما دعا الإمام الخميني إلى إقامة الدولة الإسلامية (*)، دعا المرجع آية الله أبو القاسم الخوئي (١٨٩٩-١٩٩٢)، إلى فصل السياسة عن الدين (*). واليوم، على سبيل المثال، تختلف الطائفة الشيعيّة على مرجعية آية الله خامنئي (*)، القائد الحالي للجمهورية الإسلامية في إيران، بسبب الشك في كفاءته العلمية للتصدي للمرجعية، مثل المعرفة (*) وقدرته على ممارسة الاجتهاد (*).

لم تؤسّس المرجعية بشكل رسمي. فليس هناك مجلس معين لاختيار المرجع. إنّ الحاجة تنبع من وجهة نظر شيعيّة بأنه لا يجوز تقليد رأي المجتهد الميت، وبدلاً من ذلك يجب تقليد المجتهد الحي. ومن أجل الانتقال من مرتبة الإجتهاد إلى مرتبة المرجعية لا بد من موافقة المجتهدين الآخرين والدوائر الدينية، وكذلك أن يعرف بين الناس بتواضعه ومعرفته وتقواه ومزايا أخرى. عندما يوجد مثل هذا المجتهد، يجب أن يقلّد. كما يجب ان يكون للمجتهد مزايا مماثلة أخرى كسعة الاطّلاع والاستقامة والبساطة، وعدم وجود مرجع آخر، مما يعني في الممارسة الحاجة للعمر الطويل للوصول إلى تلك المرحلة.

بالإضافة إلى كل هذا، يجب أن يقلده جماعة عامّة كبيرة وعندما توفي الإمام الخميني، تمثلت المرجعية العظمى في أربع آيات الله العظماء، وكانوا يتمتعون باحترام الطائفة الشيعيّة عموماً. حاولت إيران دعم دمج المرجعية الدينية والسياسية في ولاية الفقيه، أي القائد خامنئي، وكان لهذا الفعل ردود فعل عديدة، منها الاحتكاك بين المؤسسات الدينية في إيران والوطن العربي. كما عارض بضعة علماء إيرانيين، فاعتقلوا بسبب معارضتهم لمرجعية خامنئي.

دفعت المؤسسة الدينية في قم بمرشد الثورة خامنئي إلى موقع المرجعية العظمى بالإضافة إلى الستّة الآخرين. وجاء ترتيبه الثالث. كانت التوجهات الإيرانية تقضي بأن تكون مرجعية خامنئي مقبولة لدى صفوف حزب الله (*) في لبنان وفي الدول الخليجية. أراد اليمين المحافظ في إيران دمج ولاية الفقيه والمرجعية، أو بكلمة أخرى، أرادوا جعل إيران المركز السياسي والديني الأعلى للشيعة. قبل حزب الله هذه المرجعية، وعارضها السّيد محمد فضل الله (*)

الذي كان يفضّل آية الله علي السيستاني.

مرشد الثورة. راجع الولي الفقيه.

المساواة. بينما يؤيّد أكثر الأصوليين سلطة الناس على الحكومة (*) وممارسة الديموقراطية (*)، فإن وجهة النظر هذه ليست مستندة إلى فلسفة (*) الحقوق الطبيعية، لكنها متطورة بالأحرى في ضوء فلسفة المساواة المستقاة من الإشارات النصّية القرآنية إلى الشورى (*) وإلى غياب مشروعية (*) السلطات الحكومية غير المحدودة. على أية حال، إن حق اختيار الناس هو حق قرآني مشتق من إعادة تفسير النصوص من أجل موافقتها مع الديموقراطية الشعبية الحكومة المنتخبة. بينما لا ينكر الأصوليون دور العقل (*) في الأمور السياسية، إلا أنهم يستخدمونه أكثر في المسائل النظرية من أجل التوصل إلى الحقوق السياسية والواجبات. إنّ المساواة بين الناس منصوص عنها في القرآن (*)؛ إلا أن المساواة في الحقوق السياسية والواجبات على أية حال هو اشتقاق عقلاني. كما أن هذا يعني بأنّة لا يمكن لأي فرد أو جماعة إدعاء أي مواقع متميّزة، سواء السياسية منها أو الدينية. فحسن البنا (*) لا يحيل هذه القضية، المساواة، إلى أيّ خاصية طبيعية مثل العقل، لكنه يرجع إلى النصوص القرآنية كوسائل لإثبات ضرورة حكم الجمهور من خلال حاكمية (*) الله. راجع أيضاً الوعي؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الفطرة؛ حزب الله؛ الإجماع؛ السلام؛ الثورة؛ الشورى؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التوحيد؛ حركة النهضة التونسية؛ العنف؛ النظام العالمي.

المسعري، محمد. هو أحد أكثر الأصوليين السعوديين البارزين المعارضين للحكومة السعودية. أسس الدّكتور المسعري لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. هرب من المملكة العربية السعودية ويعيش الآن في إنجلترا كلاجئ سياسي. كان عرضة للترحيل من إنجلترا إلى جمهورية الدومينيكان لأن حالته كانت تؤذي المصالح البريطانية بالمملكة السعودية. وقعت الاختلافات بين المسعري وأمين سر اللجنة، الدّكتور أسامة فقيه، لأن المسعري كان واقعًا تحت تأثير حزب التحرير الإسلامي وعقيدته المتشددة. يشير بعض المراقبين بأنّ المسعري حصل على مساعدة مالية من مصادر إيرانية.

المسيحية. ينظر الأصوليون عموماً إلى اليهودية (*) والمسيحية على أنهما الديانتان التوحيديتان المهمتان (*) بجانب الإسلام (*) وأنهما ديانتان سماويتان صحيحتان. إلا أن اليهودية والمسيحية أفسدتا من الناحية التاريخية بشكل جوهري من قبل نخبهم الدينية ونخبهم السياسية بسبب المصالح الدنيوية والمادية. وهكذا، فقدتا معناهما الصحيح، وبذلك، أصبحتا منتجات إنسانية تناسب المصالح الغربية.

وبينما يعتبر القرآن (*) المسيحية رسالة مقدسة وأصيلة وصحيحة، يتكلّم أيضًا عن فساد وجهة النظر المسيحية الأصلية عن الله (*) بسبب الإضافة إلى الله عناصر غير مقدسة. وقد وظفت الكنائس المسيحية تعاليمها تاريخيًا من أجل المصالح السياسية والمادية، مما أدّى إلى إدانتهم. فالتوحيد (*) الصافي أفسد بسبب نسبة خصائص الألوهية إلى إنسان ونبي- السيد المسيح.

فعند الأصوليين، فقدت المسيحية جوهرها في الحقيقة، لأن الجاهلية (*) اليونانية والحب الروماني للقوّة انتصرت على الروح الصحيحة للمسيحية. وأخيراً، انتصرت المادية والمصالح السياسية على كلّ أشكال الفكر، والتي ما زالت إلى الآن السمة الميزّة الرئيسية للفكر الغربي. هذه المصالح يمكن أن ترى اليوم، على سبيل المثال، في الإمبريالية والاستعمار الغربي الذي استغل العالم الإسلامي ونهب ثرواته.

ويرى الأصوليون أن النظام العالمي (*) الحالي والتاريخ (*) الحديث، وخصوصاً احتلال فلسطين وأراضٍ إسلامية، يشهد على إهمال المسيحيين والأوروبيين، الذين ساعدوا اليهود في الاستيطان في فلسطين، لحقوق الآخرين في الأماكن والأراضي المقدّسة في فلسطين وإلى اعتمادهم على القوّة الطبيعية والتلاعب بالآخرين.

مع هذا، يقول معظم الأصوليين بأنّ المسلمين مستعدّون لتطوير العلاقات الإنسانية الصحيحة مع الأديان الأخرى على شرط تطوير التعاون الجيد بالأديان والناس الآخرين وعلى شرط عدم وقوف الآخرين ضدّ الدين وحقوق المسلمين .راجع أيضاً فضل الله، محمد حسين؛ إسرائيل؛ المجتمعات الجاهلية؛ اليهودية؛ الأديان التوحيدية؛ الدين؛ توحيد؛ الحضارة الغربية.

مشروعية. راجع التشريع؛ الشريعة.

مشعل، خالد. هو الرئيس الحالي للمكتب السياسي لحماس (*). راجع الإخوان المسلمين أيضاً في فلسطين.

مشكيني، علي. راجع مجلس الخبراء.

مشهور، مصطفى. أصبح مشهور (٧٤ سنة) المرشد العام الحالي للإخوان المسلمين (*) في مصر في عام ١٩٩٦. وسابقاً، كان نائب المرشد العام، محمد حامد أبو النصر. يميل مشهور إلى أن يكون أقل هدوء وأكثر عداوةً مع الحكومة.

في مقابلة له في عام ١٩٩٧، حركت وجهات نظره عاصفةً في مصر بسبب بيان حول دور المسيحيين والأقلّيات في الجيش، حيث قال بأنّهم مواطنون من الدرجة الثانية. إلا أنه أوضح كلامه بأنه كان يقول بأنّه إذا كان هناك جيش إسلامي، لا يلزم المسيحيون بالمحاربة، إذ أن مثل هذا القتال سيكون ذا طبيعة دينية. سيدفعون بدلاً من القتال الجزية .راجع أيضاً الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا.

مصرف التقوى. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

مصطفى، شكري (١٩٤٢-١٩٧٧). ولد في قرية في أسيوط، و كان لأبوه نفوذًا في صعيد مصر. لكن مصطفى ترك القرية مبكراً لأن أبّاه هجر أمّه التي أخذت مصطفى للعيش مع عائلتها. دخل مصطفى المدرسة الإسلامية الخيّرية، وسمحت له معدلات دراسته بالدخول فقط إلى كليّة الزراعة. اعتقل في ١٩٦٥ بينما كان يوزّع الكراريس ضدّ النظام في جامعة أسيوط. أطلق سراح مصطفى في ١٩٧١ وواصل دراساته.

كسجين مع سيد قطب (*)، قبل شكري مصطفى وجهات نظر الأول وأسّس تنظيم راديكالي هو جماعة المسلمين (*) الاستبعادية المعروفة بجماعة التكفير والهجرة، وهي تحقيق لمفهوم قطب للطليعة (*) الإسلامية المناضلة. في عام ١٩٧٧، اختطفت جماعته وزير الأوقاف السابق، الشيخ محمود الذهبي الذي انتقد عقيدتها في وقت سابق. طالبت الجماعة بمبلغ من المال وبإطلاق بعض السجناء الأصوليين جماعة تنظيم الفنية العسكرية (*). عندما لم تلبَّ مطالبه، أعدم الوزير السابق. حوكم مصطفى وآخرون في محكمة أمن الدولة

العليا، وحكم عليه بالإعدام، ونفذ فيه هذا الحكم.

ينكر مصطفى مشروعية (*) التعددية (*) ويدعو الناس للالتزام فقط بالقرآن (*) والسنة النبوية. في محاكمته أمام المحكمة العسكرية في مصر، يوضّح خصوصية جماعته في رفضها للنظريات والفلسفات التي لم تشتق من نص القرآن والسنة النبوية، وهي المعايير الوحيدة للشرعية والحقيقة. لذا، فإن الحكومة تنتهك حاكمية الله (*). علاوة عن ذلك، يكفر مصطفى كلّ المسلمين الآخرين الذين لا ينظرون إلى الإسلام (*) من منظوره ويطالب بهجرة المجتمع المصري وبأنه واجب ديني ـــ وهذا يجعل من جماعته المعزولة المجتمع الوحيد الإسلامي الصحيح.

مطاوع، عبد العزيز. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

مطهري، مرتضى (١٩٢٠-١٩٧٩). آية الله مطهري ولد في مشهد ودرس في الدوائر الدينية في قم وأصبح على مقربة من آية الله الخميني (*). ومطهري هو رجل دين ومؤلف كبير. قابل أيضاً محمد حسين الطباطبائي، العالم والمفكّر المشهور. انتقل مطهري إلى طهران في ١٩٥٢ وعلّم فيما بعد في كليّة علم الكلام في جامعة طهران. كأستاذ لعلم الكلام، أبدى مطهري وجهات نظر عارضت نظام الشاه، مما أدّى إلى سجنه مرّتين في ١٩٦٤ و ١٩٧٥.

مطهري كان عضواً مؤسّساً لحسينية الإرشاد حيث عمل فيها وترأسها علي شريعتي (*). ارتبط مطهري بالسّيد محمود طالقاني (*) وروّج للإصلاحية الإسلاميةً (*). انضمّ إلى المنظمات الأكثر فدائيّةً فيما بعد، مثل جمعية روحانيات موباريز (جمعية رجال الدين المناضلين). أثناء الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩(*)، بقى مطهري مع الخميني في فرنسا وعين فيما بعد في مجلس الثورة الإسلامية (*). اغتيل مطهري في مايو / ايار١٩٧٩. كمفكّر، روّج مطهري للثورة الإسلامية وانتقد بشكل فلسفي المادية (*) والغرب (*) .راجع أيضاً الفرقان.

مطيع، عبد الكريم (١٩٣٦ -). هو زعيم جمعية الشبيبة الإسلامية (*). ولد عبد الكريم في ١٩٣٦ وارتبط في أوائل الخمسينات بحركة المقاومة المغربية التي كانت بزعامة همام الفتيكي. بعد الاستقلال، عمل كمفتش في

حقل التعليم في المغرب.

أسّس مطيع جمعية الشبيبة الإسلامية في عام ١٩٦٩ وظل زعيمها منذ ذلك الحين. على أية حال، بسبب نشاط أبّيه، طرد من اتحاد المعلمين الوطني الذي كان، في ذلك الوقت، جزءًا من القوى الشعبية للاتحاد الوطني. في عام ١٩٧٢، حصل للمنظمة على الرخصة القانونية. شارك مطيع في العديد من النشاطات الإسلامية المتعلقة بالدولة وانتخب لعدة مرات في مواقع مختلفة في المنظمات الرسمية الإسلامية.

في ١٩٧٥، بينما كان مطيع يحضر مؤتمرًا إسلاميًا في الخارج، بدأت حملة ضدّ الشبيبة الإسلامية، ومنذ ذلك الحين يعيش مطيع في المنفى بعد أن حكم علية بالموت عدّة مرات. اتهم بالتخطيط لقتل عمر بن جلّون. كما نجا مطيع من عدّة محاولات اغتيال في المنفى. ما زال يقود جمعية الشبيبة الإسلامية من الخارج .راجع أيضاً جمعية الشبيبة الإسلامية.

المعرفة. لا يرى الأصوليون أن المعرفة هي هدف في حد ذاتها لكنها يجب أن تتحوّل إلى قوة تحفيز للعمل. يضع حسن البنا (*) هذه العلاقة في الشكل التالي: يهدف إلى إحياء الدين (*) أولاً وإلى تطوير الفرد الذي يجب أن يصبح نموذجًا للآخرين. ثم تهدّف المعرفة أيضاً إلى تطوير الوعي (*) الصحيح القادر على التفريق بين الخير والشر والوقوف ضدّ الظلم حتى تتحول إلى آلة جيدة لإنجاز الحياة الخيرة وانتصار الخير على الشرّ. وفي التنظيم الصحيح للحياة وتأديب الضمير بموجب النظرة العالمية الإسلامية تتلقى الطبيعة البشرية، طبقاً للبنا، الخطاب التفسيري الصحيح حول المعرفة وتكشف أسرار الوجود. إن مثل هذه المعرفة تؤدّي إلى الالتزام الكلّي بطريقة الحياة الإسلامية.

يرفض الأصوليون كسّيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وحسن الترابي، وعمر عبد الرحمن (**)، على أية حال، الإدّعاءات الإنسانية بالقدرة على كسب المعرفة النهائية، فالله فقط هو القادر على ذلك. إذ أن المعرفة الإنسانيّة تتضمّن تفسيرات للوحي: النصّ أو القرآن (**). فالبشر لا يستطيعون فهم الأسباب النهائية، وكذلك، المعرفة. ما يمكن للإنسان أن يفهمه بشكل فلسفي وبشكل غيبي يجب أن يؤسس على النصّ. على أية حال، ينظر الأصوليون إلى العلم (*) كوسيلة لامتلاك القوّة والحياة الجيدة، لكن العالم لا ينبغي أن

يعطي قوّة تفسيرية في تحديد المعرفة النهائية. إن المعرفة التي يمكن للإنسان أن ينجزها يجب أن تستخدم في المجال العملي، لا النظري. راجع أيضاً الحركية؛ الردة؛ التوازن؛ الشمولية؛ علم الكلام؛ الله؛ التاريخ؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الأسلمة؛ العدل؛ مرجع التقليد؛ المنهج؛ الإصلاحية؛ القرآن؛ قطب، سّيد؛ العقل؛ الدين؛ الثورة؛ النظام؛ النصّ.

المغربي، نبيل عبد المجيد (١٩٥١ -). ولد في محافظة البحيرة، مصر. تخرّج المغربي في عام ١٩٧٣ من كليّة اللغات، وأثناء دراسته الجامعية، درس الإسلام وأصبح متدينًا. دخل الخدمة العسكرية الإلزامية، مما أجبره على حلق لحيته. في ١٩٧٧، ترك المغربي الجيش وعمل في مركز ثقافي- فأطلق لحيته ثانيةً.

جنّد المغربي من قبل عبود الزمر (*) في عام ١٩٨١. فأصبح عضوًا بارزًا في الجهاد الإسلامي المصري (*) ويصنّف على حد سواء مع عبود الزمر ومحمد عبد السلام فرج (*). تضمّن عمله تدريب وتجنيد أعضاء عسكريين بالإضافة إلى مهمات خاصّة. خطّط المغربي للعديد من محاولات الاغتيال وشارك في تخطيط اغتيال الرئيس أنور السادات: فجنّد خالد الإسلامبولي الذي قتل السادات. اعتقل قبل ١١ يوماً من اغتيال السادات. وبنفي أيمن الظواهري إلى سويسرا، أصبح المغربي العضو الأبرز في الجهاد.

مقبل، صالح عباد. راجع منظمة الجهاد في اليمن.
المقدسي، أبو محمد. راجع الأفغان العرب.

مقريف، محمد يوسف. راجع الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا.

الملاواني، جمال. راجع حزب الحق الإسلامي.

ملياني، منصوري. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

المملكة العربية السعودية. راجع ابن عبد الوهاب، محمد؛ الوهابية.

منتظري، حسين علي (١٩٣٣-). هو أحد الشخصيات الرئيسية في الجمهورية الإسلامية في إيران. هو آية الله العظمي الذي يحظى باحترام كبير في إيران وخارجها. درس في قم حيث التقى ودعم آية الله الخميني (*).

كان منتظري عضو حركة الحرية ونشيطاً في معارضته لنظام الشاه وكان شخصية رئيسية في المنظمة غير الرسمية التي نشرت رسائل وأشرطة الخميني.

بعد الثورة، أصبح منتظري عضو الحزب الجمهوري الإسلامي (*)، ومجلس الخبراء (*)، والخليفة المعيّن للخميني. على أية حال، إلا أن وجهات نظره «المتشددة» المشتملة على دعمه للإصلاح الزراعي بالإضافة إلى الصراع حول السلطة ضدّ جماعات يمينية قويّة، وخاصة مع علي خامنئي وعلي أكبر رفسنجاني ومحمد بهشتي (*)، جلب عليه غضب الخميني. ترك مناصبه، وعزله الخميني عن خلافته. لكن منتظري ما زال شخصية قويّة يحسب لها حسابها. عندما انتخب محمد خاتمي (*) رئيسًا للجمهورية في إيران في عام ١٩٩٦، كتب إليه منتظري رسالة شديدة جداً ضدّ النظام، يشير فيها بأنّ انتخابه كان صوتًا ضدّ النظام الحالي. واجه منتظري آية الله الخامنئي، مرشد الثورة في الجمهورية الإيرانية، حول قضية الولي الفقيه (*)، مما أدّى إلى لوم منتظري علناً واضطهدت المجموعات المؤيدة له. وضع في الإقامة الجبرية عام ١٩٩٦ وأطلق سراحه عام ٢٠٠٣. راجع أيضاً الحزب الجمهوري الإسلامي.

منصور، حمزة عباس (١٩٤٤ -). هو عضو اللجنة التنفيذية لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد منصور في حيفا وفي ١٩٧٥ حصل على الإجازة في اللغة العربية وفي عام ١٩٨٤ الماجستير في التعليم من الجامعة الأردنية. عمل أولاً كمعلّم وبعد ذلك انضمّ إلى وزارة التربية. وعظ منصور أيضاً في المساجد أثناء السبعينات وأصبح عضو مجلس البرلمان لفترة ١٩٨٩ -١٩٩٣. ترأس جمعية الهلال الأحمر في عام ١٩٩١.

منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هو بقيادة الشيخ يوسف البدري في المعادي وحلوان، ضواحي القاهرة. اعتقل عشرون من أعضائه في أحداث سبتمبر / أيلول ١٩٨١ بتهمة الطائفية. وهي إحدى الجماعات الأصولية الثورية الهامشية التي ما زالت نشيطة.

المنظمة الثورية الإسلامية في شبه الجزيرة العربية. هذه المنظمة الشيعيّة السرّية كانت نشيطة في المحافظة الشرقية للملكة العربية السعودية في الشهور الأولى بعد الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). يفترض بعض المراقبين بأنّ له، مثل الجهاد الإسلامي (*) في المملكة العربية السعودية، بعض

الصلات بحزب الله (*) في لبنان بالإضافة إلى الجماعات السياسية الشيعيّة الأخرى في الخليج.

منظمة الجهاد الإسلامي في لبنان. راجع الجهاد الإسلامي في لبنان.

منظمة الجهاد في اليمن. إحدى المنظمات الأصولية المتشددة في اليمن التي حاولت تنفيذ هجمات عنيفة ضدّ معارضيها السياسيين مثل صالح عباد مقبل، عضو المكتب السياسي للحزب الاشتراكي. اعترف ثلاثة من أعضائه بعضويتهم في هذه المنظمة السرّية. لهذه المنظمة العديد من الفروع في المناطق المختلفة، وتلقّى أعضاؤها تدريباً مركّزاً في معسكرات قرب صنعاء. أما أهدافهم الرئيسية فكانت قتل أعضاء الحزب الاشتراكي. طاردتها حكومة جنوب اليمن في ١٩٩١ بعدما سجنت ٥٠٠ عضوًا منها. قاتل العديد من أعضاء المنظمة في أفغانستان في منتصف الثمانينات فدعمهم عبد الله الأحمر (*) قبل وحدة اليمنين في عام ١٩٩٠. زعيم الجهاد هو أحمد صالح عبد الكريم. ويربط بعض المراقبين هذه المنظمة بتجمع الإصلاح (*)، لكن المنظمة انتقلت فيما بعد نحو الاغتيال والعنف السياسي (*). راجع أيضاً التطرف.

منظمة الحجتية. هذه المنظمة بدأت في منتصف الخمسينات لمحاربة المجتمع البهائي وبدأت حملات ضدّ البهائية. بعد الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*)، تحدّت شرعية وجود حزب واحد، أي حزب رجال الدين، أو ما عرف بالحزب الجمهوري الإسلامي (*). على سبيل المثال، حثّت منظمة الحجتية شيعة إيرانيين على تقليد المراجع الدينية العليا والامتناع عن المشاركة في الصراع على السلطة وانتظار عودة الإمام الغائب. يعتقد بعض النقّاد بأنّ المنظمة، في الفترة ما بعد الثورة، ما كانت قوة اجتماعية أصيلة لكنها ببساطة جماعة من رجال الدين ومؤيديهم دون برنامج اجتماعي مهم ما عدا حملتهم ضدّ البهائية. أما الآخرون فيقولون بأنّ أتباعه انضموا إلى الحزب الجمهوري الإسلامي وعملوا من خلاله على تقويض مبدأ ولاية الفقيه (*).

منظمة الحركة الإسلامية. زعمت الحكومة التركية بأنّ هذه المنظمة ارتكبت العديد من اغتيالات الصحفيين والمثقّفين المشهورين. زعيم المنظمة، عرفان تشاغرجي، اعتقل في آذار/مارس ١٩٩٦.

المنظمة الدولية للإخوان المسلمين. المنظمة الدولية للإخوان المسلمين أسسها الإخوان المسلمون في مصر (*) في اجتماع لمجلس الشورى (*). وأسّست المنظمة لكي تعلن القرارات العامّة المتعلقة بأهداف الإخوان، خصوصاً في أوقات الأزمات والمشاكل التي قد تحيط فرع معيّن في بلاد ما أو غيره.

في الأربعينات، طوّر حسن البنا (*)، مؤسس الإخوان المسلمين، فرعاً للاتصال بالعالم الإسلامي. هذا الفرع ترأسه أولاً الدّكتور توفيق الشاوي وبعد ذلك عبد الحفيظ الصيفي. بحلول نهاية الأربعينات، وسّع الإخوان هذا الفرع إلى سوريا وإيران بالإضافة إلى اليمن. عقد المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في عام ١٩٤٨ في مكة المكرمة أثناء وقت حجّ. خلاله، تقرّر بأنّ يشارك الإخوان في قتال اليهود في فلسطين من خلال التنظيم السري (*).

بعد حلّ الإخوان في ١٩٥٤، هذا تحوّل الفرع إلى منظمة دولية؛ فالعديد من أعضاء القيادة انتشروا في كافة أنحاء العالم الإسلامي وأوروبا. ولعبت المنظمة الدولية دوراً أكثر أهمية لأنها كانت القناة التي سهّلت الاتصال والتنظيم. كان للدّكتور سعيد رمضان، صهر البنا، دورًا فعّالاً في تطوير المنظمة. رحل رمضان أولاً إلى الأردن وبعد ذلك إلى سويسرا حيث أسس أول فرع للإخوان في أوروبا؛ ثمّ انتشرت مراكز أخرى في أوروبا، والمركز الأكثر أهميةً هو الذي أسس في ميونيخ، وأداره لوقت طويل محمد مهدي عاكف. مات رمضان في عام ١٩٩٥، و تفاوضت قيادة الإخوان مع الحكومة المصرية من أجل دفنه في مصر. ففي وقت سابق، سحب الرئيس جمال عبد الناصر الجنسية المصرية من رمضان، لكن الرّئيس أنور السادات أعادها إليه. على أية حال، رفض رمضان العودة إلى مصر. ما زال ابنه طارق يدير بعض أعمال أبيه. ومن الأعضاء المهمين الآخرين في هذه المنظمة يوسف ندا، ويوسف القرضاوي (*) ومصطفى مشهور، المرشد العام الحالي للإخوان الذي بقي في ألمانيا من ١٩٨١ إلى ١٩٨٦.

لم تؤسس المنظمة فقط الفروع في العديد من الدول لكنها اهتمت اهتماماً شديدًا بالشباب واتحادات الطلبة مثل الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية الذي أسس أثناء حجّ عام١٩٦٨ وتضمّن طلاباً مسلمين من كندا، والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا والسودان. إنّ الفرع الأكثر أهميةً في هذا

الاتحاد هو جمعية الطلاب المسلمون في الولايات المتحدة وكندا. نشر الاتحاد بعض كتابات سعيد رمضان، ومصطفى مشهور، ويوسف القرضاوي وآخرين. كما أسس مصرف التقوى.

تجمع المنظمة الدولية رؤساء الفروع المختلفة لكي يتشاوروا في الشؤون الحالية. ولكلّ فرع مساحة حرة لإدارة شؤونه المحليّة، مع أنه مع الإبقاء على السياسات العامّة، والمبادئ، وتعليمات قيادة الإخوان. ولعب عبد اللطيف أبو قورة، وعمر بهاء الدين، وحسن الهويدي، وصالح عشماوي، ومحمد خليفة، ومصطفى السباعي، وعبد العزيز مطاوع (**) وآخرون دوراً مركزياً في هذه المنظمة.

من ناحية اتخاذ القرارات المهمة، تسيطر الإخوان في مصر على القيادة. إنّ مجلس إرشاد الإخوان يتكوّن من ١٣ عضواً، ثمانية من مصر وخمسة من البلدان الأخرى. وقد أدّت الاختلافات بين القيادة المصرية مع الآخرين إلى قيام الأممية الإسلامية الثانية (*) برئاسة حسن الترابي (*) .راجع أيضاً الإخوان المسلمون؛ الأممية الإسلامية الثانية.

منظمة الشيخ عبد الله السماوي. عرف الشيخ بالتصاقه المباشر ونشاطاته مع أكثر زعماء الجماعات الأصولية الثورية والمتشددة الذين يستعملون العنف (*) لتغيير الوضع الراهن. كما أن مبادئه عن الحاكمية والجاهلية والتوحيد (**) مشتقة كثيراً من مبادىء سيد قطب وأبي الأعلى المودودي (**).

منظمة العمل الإسلامي في البحرين. لعبت هذه المنظمة السياسية الشيعيّة البحرينية دورًا سياسيًا نشيطاً في السياسة البحرينية أثناء أواخر السبعينات وفي الثمانينات. دعت المنظمة إلى التغير الجذري للنظام الاجتماعي والاقتصادي المحلّي .راجع أيضاً منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الخمينية.

منظمة العمل الإسلامي في العراق. هذه المنظمة السياسية الشيعيّة أسّست في عام ١٩٦٤ في كربلاء. بدأت أعمالها السياسية تحت اسم «الشيرازيون»، نسبة إلى اسم عائلة قائد المنظمة الشيرازي. أسّس محمد الشيرازي المنظمة بعدما لم يوفق بالحصول على رتبة المجتهد بسبب عمره الصغير. ولد في النجف في عام ١٩٤٧ ودرس في كربلاء. ودرس الشيرازي هناك، ثمّ انتقل إلى الكويت واستقر أخيراً في قم. وهو مرجع مهم في الفقه الإسلامي (*). بينما يتقبل

الشيرازي مبدأ ولاية الفقيه (*)، إلا أنه يطالب بأن تكون جماعية وديمقراطية. دخل الشيرازي معترك السياسة مبكراً في الستّينات. وبينما رفض إنشاء الأحزاب السياسية (*)، إلا أنه اعتقد بأنّه كان يؤسس منظمة عامة يمكن أن تنصح كلّ المجتمع بشأن السلوك القويم الذي يجب اتباعه.

أثناء الحكم الشيوعي في العراق، لم تحارب المنظمة النظام بقوة، لكنّه زاد نشاطاته الدينية مثل تعليم القرآن (*) وترميم المساجد. في الستّينات، طورت المنظمة هيكلها التنظيمي وعملت تحت غطاء المعاهد والمؤتمرات التربوية. قبل الشيرازي مرجعية (*) آية الله الخميني (*)، حتى قبل الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). تحرّكت جبهة العمل الإسلامي أيضاً إلى تبنّي الجهاد (*) المسلّح ضدّ النظام. اضطهد الشيرازي بشدّة من النظام واعتقل العديد من أعضاء المنظمة. من بعض منظريه المؤثرين محمد تقي المدرسي وأخوه هادي المدرسي، اثنان من أبناء أخ الشيرازي، وقد أبعدا سويّة مع الشيرازي إلى الكويت في ١٩٧٠. أصبح الاثنان من بين الزعماء الخمسة الذين أسسوا الحرس الثوري (*) في إيران. حافظ الشيرازي على العلاقات المميزة مع الخميني، واستقر في قم في إيران.

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران (*) في عام ١٩٧٩، استعمل الشيرازي تعبير "المنظمة" بشكل منتظم. وتعتقد المنظمة بأنّ الإسلام (*) هو نظام(*) كلّي للحياة وبأنّ طبيعة الإسلام ثورية. اليوم، تحاط المنظمة بالسرية.

منظمة مجاهدي شعب إيران. راجع مجاهدي خلق.

منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم. هذه المنظمة التركية بدأت في ١٩٧٥ ودعمت حزب السلامة الوطني (*). زعيمها صالح ميرزا بيه أوغلو الذي دعا إلى ثورة عامّة إسلامية (*).

المنهج. الأصوليون، مثل أبي الأعلى المودودي، أبي الحسن الندوي، حسن البنا، سيد قطب وهادي المدرسي (**)، يحوّلون الإسلام (*) إلى المنهج الأكثر مثالية في التوصل إلى المعرفة (*). ويجادلون بأنّ هذا المنهج يتضمّن مفهوم الوحدة، وحدة الفكر والروح مع المادّة، ووحدة ما هو معلوم مع ما هو مجهول. يقولون بأنّ المنهج الإسلامي، المرتكز على التوحيد (*) مفهوم الوحدة (*)، ينكر مشروعية (*) الانشقاق النظري أو العملي وأن

الكون كله مخلوق واحد. لذا، فإن أيّ جماعة أو دولة تنفي هذا المنهج توسم من قبل العديد من الأصوليين بأنها في حالة من الجاهلية (*).

وعند الأصوليين، إذا لم يتبع المسلمون المنهج الإسلامي، فإن حياتهم هي محكومة بعقلية الغاب. إن المنهج غير الرباني يقوّض الإنسانيةَ وتدفعها إلى الوراء، على الرغم من التقنية المتطورة في القرن العشرين. ويعتبر الأصوليون عموماً أن كل مناهج الفكر والفلسفة (*) الغربية تؤدّي إلى مركزية مفاهيم القوّة والمادة في صنع الحضارة الغربية (*). ويتهمون كلاً من الماركسية والرأسمالية بالجريمة نفسها، الهيمنة على العالم- وفييتنام هي المثال على ذلك. على نقيض من هذا، فإن المنهج والفلسفة الإسلامية يؤدّيان إلى مركزية مفاهيم العدالة (*) والأخوة في صنع الحضارة الإسلامية .راجع أيضاً الخلافة؛ الحضارة؛ الحكم الدستوري؛ الله؛ الحكم؛ الإسلام؛ إسرائيل؛ الماركسية؛ الجاهلية؛ الدين؛ التوحيد؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن؛ الحضارة الغربية.

المهدي، محمد بن عبد الله. راجع المهدية.

المهدية. أسّست هذه الحركة من قبل محمد أحمد بن عبد الله المهدي السوداني (١٨٤٣-١٨٨٥) الذي ولد لعائلة متدينة. استظهر القرآن عندما كان بعمر الثانية عشرة، ثمّ ذهب إلى الخرطوم ودرس الفقه والتفسير، ثمّ انسحب لمدة خمس عشرة سنة من المجتمع وكرّس نفسه للعبادة، والدراسة والتعليم. جذب أتباعاً عديدين، ومن خلال الزواج قوّى الولاء العشائري. نظر أتباعه إليه على أنه المهدي المنتظر. كتب إلى الفقهاء في السودان يحثّهم على دعمه، وحثّ مؤيديه المتصوفة والقبائل على إطلاق الجهاد (*). عندما استدعاه الحاكم العامّ لمصر إلى الخرطوم ورفض المهدي، أرسل الحاكم الجيش لجلبه لكنه هزم، وأخفقت حملة عسكرية أخرى في أسره أيضاً. ثمّ هاجم أتباعه الخرطوم، فصار السودان تحت سيطرته.

دعت المهدية إلى تحرير العقل بالعودة إلى أصول الدين (*) وبإسقاط التفسيرات التقليدية وإلغاء تقليد المذاهب الفقهية. كتب المهدي فتاوى دون الالتزام بأيّ مدرسة فقهية معيّنة. كما ألغت الطرق الصوفية أيضاً ودعت إلى العودة إلى القرآن (*) والسنة النبوية. اهتمت المهدية بمبدأ المصلحة في التعامل مع قضايا العالم ووجدت في الطبيعة الجماعية للفكر الاجتماعي في الإسلام،

الجواب على حاجة المجتمع السوداني. على سبيل المثال، من ناحية الملكية الخاصّة، حدّد المهدي الملكية بقدرة المالك على الزراعة. أما المؤسسات مثل الموانئ، والحدائق، والوكالات التجارية، فهي مشاريع عامة ولا يمكن أن تكون ملكيتها خاصّة .راجع أيضاً الدولة الإسلامية؛ الوهابية.

المؤتمر الإسلامي العربي الشعبي. راجع الأممية الإسلامية الثانية.

المؤتمر القومي الإسلامي. إنّ المؤتمر هو عبارة عن منظمة واسعة تحاول إيجاد البرامج المشتركة بين القوميين العرب والأصوليين. عقد مؤتمره السنوي الأول في أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٤ في بيروت وحضره ممثلون عن الحركات الإسلامية والقومية من جميع أنحاء الوطن العربي. وبينما لخّص أحمد صدقي الدجاني برنامج القوميين، لخّص محمد حسين فضل الله (*) البرنامج الأصولي.

المؤتمر القومي البحريني. هذه الجماعة تكوّنت من بحرينيين ستّة مهمين في عام ١٩٢٣ لكي تدعو إلى إنهاء السيطرة البريطانية على شؤون البلاد، وعودة الحاكم، وبدء العمل بمجلس استشاري أو مجلس الشورى (*).

المودودي، أبو الأعلى (١٩٠٣-١٩٧٩). هو أصولي باكستاني وأحد أكثر المفكّرين الإسلاميين تأثيراً في الحركات الإسلامية المتشددة وتيارات الإسلام في القرن العشرين. أثّر المودودي في مفكّرين كبار مثل سيد قطب (*)، خصوصاً في تطوير مبدأي الحاكمية والجاهلية (**) وأعداد كبيرة من المفكّرين المتشددين. أسّس الجماعة الإسلامية (١٩٤١) التي لعبت دورًا مهمّا جداً في سياسة باكستان والهند، وأصبح نموذجاً للعديد من الحركات الإسلامية. ترجمت أعمال المودودي إلى العديد من اللغات.

مورو، عبد الفتاح. راجع الغنوشي، راشد.

الموسوي، حسين. راجع حركة أمل الإسلامية.

الموسوي، صادق. راجع الحركة الإسلامية في لبنان.

الموسوي، عباس. راجع حزب الله.

المولوي، فيصل. راجع الجماعة الإسلامية.

المومني، ضيف (١٩٤٠ -). هو عضو الإخوان المسلمين في الأردن (*). ولد المومني في عبين، وحصل على الإجازة في التاريخ من جامعة اليرموك. عمل كمعلّم في وزارة التربية لسبع وعشرين سنة، واختير لمجلس النواب في البرلمان عام ١٩٩٣.

— ن —

النابلسي، عادل. راجع حزب التحرير الإسلامي.

الناجون من النار. راجع جماعة المسلمين.

النبهاني، تقي الدين (١٩٠٩-١٩٧٧). هو مؤسس حزب التحرير الإسلامي في الأردن (*) وفلسطين. درس النبهاني في جامعة الأزهر في عام ١٩٣٢. كان معلّم مدرسة في الضفة الغربية، وعمل في المحكمة الشرعية وأصبح قاضياً في رام الله في عام ١٩٤٥. هرب إلى سوريا في عام ١٩٤٨ بعد الحرب في فلسطين. عاد إلى القدس كقاضٍ في محكمة الاستئناف وبقي إلى أن إستقال عام ١٩٥٠. تبنى لفترة من الوقت عقيدة حزب البعث وكتب كتابه **إنقاذ فلسطين**. كان عضوًا في الإخوان المسلمين (*) في فلسطين، لكنه أقام فيما بعد حزبه، حزب التحرير الإسلامي في عام ١٩٥٢.

في واقع الأمر، ما كان قادراً حزب التحرير الإسلامي منذ الخمسينات، في كل من الضفتين الشرقية والغربية، على العمل طبقاً لبرنامجه، ولعب الدور الذي أراده. في ١٩٧٦، حظرت الحكومة الأردنية الحزب لأن أعماله اعتبرت تهديدًا لاستقرار الحكم الملكي، خصوصاً بسبب تأكيد الحزب على ضرورة الانتخابات من أجل أن تكتسب الحكومة الشرعية (*). كنتيجة للاضطهاد، ذهب النبهاني إلى دمشق وبعد ذلك إلى بيروت. لم يحصل حزبه على رخصة، لأن الحكومة الأردنية اعتبرت أن الحزب يستهدف إنهاء الحكم الملكي.

يتقبل النبهاني في كتابه **التكتل الحزبي** سياسة تعدد الأحزاب كمرادف معاصر لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما يرثي النبهاني خسارة الحركات السياسية للعديد من الفرص، بسبب قلة الوعي الصحيح بدور الأحزاب (*) في نهضة الجماعة. إن الحياة الحزبية الجيدة يجب أن تكون

مستندة إلى جملة من المبادئ التي تلزم الجماعة بالعمل من خلالها. بهذا الأسلوب فقط يمكن أن يظهر الحزب الحقيقي الذي يمثّل الناس أولاً ومن ثم يدفع باتجاه تطوير إيجابي رئيسي للمجتمع. فبدون الدعم الشعبي لا يستطيع الحزب العمل بشكل صحيح.

يعتقد النبهاني أن عملية التنمية هي عملية تدريجية تتمركز على برنامج من ثلاث مراحل، الأولى، نشر برنامج الحزب حيث يدرك الناس أن الحزب موجود ويتعلمون مبادئه؛ الثانية، التفاعل الاجتماعي لشحذ وعي الناس بالقضايا الضرورية؛ الثالثة، السعي للتوصل إلى السلطة لكي يحكم باسم الجماعة. يجب أن يلعب الحزب دور مراقبة الحكومة دائماً ويجب أن لا يذوّب نفسه في التركيبات الحكومية ومراكز الدولة. إن استقلال الحزب عن الحكومة ضروري لمصداقيته. فبينما دور الحكومة هو عمل تنفيذي يقوم على تمثيل الناس، فإن دور الحزب هو أيديولوجي. بهذا المعنى، يجب أن يراقب الحزب الحكومة دائماً. كما يجب على الحكومة أن لا تعزل نفسها عن المجتمع، بل يجب أن تكون متجاوبة معه. ويجب أن يبقى الحزب ــ حتى ولو كان ممثلاً في الحكومة ــ كقوة اجتماعية تشرف على الأعمال الحكومية. وبشكل مختلف، إن المؤسسات المدنية للمجتمع هي فوق مؤسسات الحكومة التي يجب أن تستجيب لمطالب الجمهور. مع هذا، على الدولة أن لا تناقض أيّ مبدأ إسلامي.

ينظر النبهاني لمؤسسات الجماعة بشكل عام كالمصدر القانوني للسلطة، لذا يجب أن تحترم الحكومة رغبات الجماعة وتشرّعن إرادتها. إنّ الناس أحرار في منح أو سحب السلطة، خصوصاً أن على مجلس الشورى (*) أن يكون نتيجة الانتخابات، لا التعيين. يقلّل النبهاني من أهمية السلطة التنفيذية ويبرز الوظيفة المحورية للهيئات المنتخبة، بسبب تمثيلهم للناس وحماية حقوقهم الطبيعية، بما في ذلك الحق في تشكيل الأحزاب .راجع أيضاً حزب التحرير؛ حزب التحرير الإسلامي في تونس؛ جماعة الفنية العسكرية؛ خياط، عبد العزيز؛ الطليعة.

النبهانيون. راجع حزب التحرير الإسلامي.

نجم، رئيف. راجع جبهة حزب العمل الإسلامي.

نحناح، محفوظ (١٩٤٢ -). هو رئيس حركة المجتمع الإسلامي: حماس (*)، في الجزائر. ولد نحناح في الجزائر (منطقة بليدة) من عائلة فقيرة جداً لكن عملت على تعريب الجزائر والمدافعة عن الإسلام (*). حصل على تعليمه الأساسي في مدرسة الإرشاد. دخل نحناح في حزب التحرير. ثمّ، بعد الاستقلال، درس الأدب العربي، ودرس العقيدة وكتابات الإخوان المسلمين المصريين (*)، انتقل إلى الجماعات الإسلامية المتطرّفة، وتدخّل في الأعمال المسلّحة التي أدّت إلى توقيفه في عام ١٩٧٦. حكم على نحناج بالسجن ١٥ سنة، إلا أنه سجن لخمس سنوات.

في ١٩٨١، أطلق الرّئيس الشاذلي بن جديد سراح نحناح. بعد هذا، أصبح أكثر تصلباً في موقفه نحو مجموعة مصطفى بويعلى في الجماعة الإسلامية المسلحة (*). كان ضدّ الإسلام السياسي المسلّح بالإضافة إلى التطرف (*) السياسي. أسّس وأصبح زعيم حركة المجتمع الإسلامي أو حماس في تشرين الثّاني / نوفمبر١٩٩٠، وهي الفترة التي يمكن أن تعتبر فترة التوسّع الجزائري للإخوان المسلمين. أجيزت حركته في ممارسة نشاطاتها علناً.

يعمل نحناح الآن كأستاذ الدراسات الدينية في جامعة الجزائر. وهو أيضاً مؤسس رابطة الدعوة الإسلامية وجمعية الإرشاد والإصلاح. تعتبر حماس حركته منظمة أصولية معتدلة وحصلت علي أكثر من ٦٠٠٠٠٠ صوتاً في الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٩١. يدعو نحناح إلى حلّ ديمقراطي سلمي لأزمة الجزائر. اليوم، يتمثل نحناح وحركته في البرلمان في انتخابات ١٩٩٧ في غياب الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) .راجع أيضاً حركة المجتمع الإسلامي: حماس؛ جاب الله، عبد الله؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر.

الندوي، ابو الحسن (١٩١٤ -). هو أحد أكثر المفكّرين الإسلاميين شهرة في العالم الإسلامي. ولد لعائلة بارزة دينياً في الهند. حصل على الإجازة في الأدب العربي في عام ١٩٢٩. في لاهور، قابل محمد إقبال وأنضم إلى ندوة العلماء. في عام ١٩٣٤، أصبح معلّماً في دار العلوم. بدأ الندوي تأليف كتب ومقالات دينية. قابل أبا الأعلى المودودي (*) وأصبح عضو الجماعة الإسلامية في عام ١٩٤١، والذي استقال منها في ١٩٧٨. في ١٩٤٤، نشر الندوي كتابه المهم جداً، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، الذي كان له تأثير كبير في جميع أنحاء العالم الإسلامي. منذ ذلك الحين كتب على نطاق

واسع في أكثر المواضيع الجديرة باهتمام المسلمين.

في عام ١٩٥١، زار الندوي مصر وقابل سّيد قطب (*) والعديد من أعضاء الإخوان المسلمين (*)، بمن فيهم محمد الغزالي (**) الذي تجوّل معه في مصر. منذ ذلك الحين، سافر على نحو واسع وزار غالبية دول الوطن العربي بالإضافة إلى الولايات المتحدة. حصل على الجائزة الدولية الرفيعة المستوى، جائزة الملك فيصل في ١٩٧٩. يعيش الآن في إنجلترا.

يساوي تأثيره الفكري في الوطن العربي تأثير أبي الأعلى المودودي. لقد أثر المفكّران بشكل كبير في فكر الحركات الأصولية الأساسية. وتمت ترجمة كتاباته الكثيرة إلى العديد من اللغات. من الأفكار الرئيسية التي ينادي بها الندوي أهمية الإسلام (*) لأيّ نظام عالمي (*)، ويقوم بذلك عبر إظهار المقاربات والمقارنات بين النظرة الإسلامية المتوازنة للعالم والمجتمع والإنسان مع وجهة النظر الجاهلية الغربية غير المتوازنة والمادية. راجع أيضاً الدعوة؛ الخلافة؛ الحكم؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المنهج؛ الأخلاق؛ الجاهلية؛ النصّ؛ عالميّة الإسلام؛ الحضارة الغربية.

نزال، خالد. هو ممثل حركة المقاومة الإسلامية: حماس (*) في الأردن. راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين.

النصّ. يشير النص عادة إلى القرآن (*)، وأحياناً، إلى السنة النبوية. يشكّل النص، عند الأصوليين، المادة التفسيرية المطلقة الوحيدة لحقيقة الإسلام (*). وخلافًا لوجهات النظر التقليدية، يعتبر الأصوليون التفاسير القرآنية مؤقّتة، وبالتالي يجب أن تكون خاضعة للمراجعة المستمرة. بهذا المعنى، فإن القرآن، والذي لم يبلور المسلمون فائدته العملية في عصور الحداثة (*)، يجب أن يعاد إعماله ثانية في حياة الأمة (*). وطبقاً لحسن الترابي، وراشد الغنوشي، وسيد قطب، وحسن البنا، وأبي الحسن الندوي (**)، افترق المجتمع عن أصله الفكري، القرآن، مما يشكل عائقًا رئيسيًا أمام قيام أيّ نهضة فعّالة. لذا، لا بد من تجديد إعمال النصّ في كلّ مظاهر الحياة كوسيلة لأيّ تطور مستقبلي أو لتأسيس الأنظمة السياسية والفلسفية الصحيحة.

من الناحية التاريخية، إن «عزلة» النصّ الإلهي عن حياة الناس حوّلت الفكر الإنساني إلى بديل وظيفي عن حاكمية الله. يجادل الأصوليون أنه بالرغم

من أن الناس قد يؤمنون بالإسلام، إلا أن النتائج الصحيحة لهذا الإيمان، على أية حال، لا يمكن أن تحدد بالشعائر والعقيدة فقط بل، والأكثر أهميّةً، لا بد من أن تتضمّن السمات العملية للحياة بالإضافة إلى الفكر. بكلمة أخرى، إن إهمال النصّ الإلهي في الحياة الحقيقية للناس تقربهم أكثر إلى الإشراك(*) بالله.

وهكذا، يعتبر العديد من الأصوليين، أن أيّ إنحراف عن النصّ الإلهي أو امتناع الإنسان عن تحقيق الأوامر الإلهية يجعل الحياة حياة ضآلة، بغض النظر عن المعرفة (*) والتقنية التي اكتسبت. فالمجتمعات التي لا تحكم بأوامر الله (*) تحيا حياة الكفر (*)، إذ أن الناس تشرك أوامر الله بأوامر الآخرين. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الحركية؛ الدستور؛ الحكم الدستوري؛ علم الكلام؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ الله؛ التاريخانية؛ التاريخ؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإجماع؛ التفسير؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المعرفة؛ الماضي؛ القرآن؛ رضا، محمد رشيد؛ الشريعة؛ الشورى؛ توحيد؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن.

نصر، علي عبد العزيز. راجع اتحاد القوى الشعبية.

نصر الله، السّيد حسن (١٩٦٠ –). نصر الله هو أحد الأعضاء الحزبيين البارزين الذين لهم وزن ووجود على المشهد السياسي اللبناني. وهو الأمين العام لحزب الله (*) منذ عام ١٩٩٢. ولد لعائلة فقيرة في منطقة الكرنتينا حيث يتواجد خليط من الأرمن والأكراد والشيعة. بقي هناك حتى عام ١٩٧٤ عندما انتقل هو وعائلته لسن الفيل لكي يتمكن من مواصلة تعليمه الثانوي. في ذلك الوقت، ما كانت عند نصر الله ميول سياسية، لكنه كان ملتزماً دينياً منذ كان في التاسعة من عمره. حالما اندلعت الحرب الأهلية في بيروت، عادت عائلة نصر الله إلى قريتها الأولى، البازورية في جنوب لبنان. هناك بدا معزولاً عن الوجود اليساري والقومي الذي سيطر على القرية. ساعد نصر الله على بدء مكتبة حيث أخذ بإلقاء المحاضرات وأسّس مجموعته الدينية.

في عمر الخامسة عشرة، انضمّ نصر الله إلى الحركة الشيعية أمل وأصبح رئيس تنظيمها في البازورية. على أية حال، توجّه إلى النجف لمواصلة دراساته في عام ١٩٧٦ حيث قابل السيد محمد باقر الصدر والشيخ عباس الموسوي

(**). بقي هناك حتى ١٩٨٧ وهرب من البلاد خوفاً من المخابرات العراقية. وبينما كان نصرالله وآخرون يرجعون إلى لبنان، أسّس عباس الموسوي مدرسته لتعليم الدراسات الإسلامية في بعلبك. علّم فيما بعد نصر الله هناك، في هذه الأثناء كان يدرس ويخطب في المنطقة المحيطة به. بدأ يعمل بنشاط داخل أمل وعيّن لمناصب رفيعة وقاوم الاحتلال الإسرائيلي.

لكن نصر الله ترك أمل لأسباب داخلية، وأسس سويّة مع حسين الموسوي وآخرين منظمة بديلة درّبت الناس عسكرياً وفكرياً، وهذه هي حركة أمل الإسلامية (*). انشغاله الرئيسي كان محاربة الاحتلال الإسرائيلي. في عام ١٩٨٥، انتقل نصر الله إلى بيروت لتنظيم حزب الله (*) وفي عام ١٩٨٧ أصبح رئيس اللجنة التنفيذية المؤسسة حديثاً. على أية حال، توجّه إلى إيران لمواصلة دراساته، إلا أنه عاد بعد المجابهات الدامية بين حزب الله وأمل. في عام ١٩٩٢، أصبح الأمين العام لحزب الله بعد اغتيال عباس الموسوي من قبل الإسرائيليين.

على المستوى الفكري، يصرّح نصر الله بأنّ حزب الله هو حزب وطني وبأن هدفه الرئيسي المحاربة ضدّ الاحتلال وتأسيس العلاقات الجيدة مع القطاعات السياسية الأخرى والمجموعات المدنية، بما في ذلك المسيحيون. يؤمن نصر الله بحاجة حزب الله للمشاركة في النظام السياسي اللبناني وفي الامتناع عن العنف (*). تحت قيادته، أصبح حزب الله ممثلاً رسمياً في البرلمان. في الغالب، يبرّر العمل العسكري ضدّ إسرائيل (*) بأنه نضال وطني ودفاع وطني ضدّ إسرائيل.

بالنسبة إلى قضية الدولة الإسلامية (*)، لا ينكر نصر الله أهميتها المثالية لكنه يرفض صلاحية فرض دولة إسلامية لأن مثل هذه الدولة يجب أن تدلّ على العدالة والحرية الاجتماعية (**) والموافقة الشعبية. فلا يجوز فرض دولة إسلامية من قبل حزب أو جيش ما، لكن بالأحرى يجب أن يتقبلها الناس. في لبنان، ترفض الأغلبية المسيحية والإسلامية إقامة الدولة الإسلامية. ويدعو نصر الله إلى إلغاء النظام الطائفي اللبناني أيضاً وتبني الديموقراطية (*).

النظام. ما يميّز الإسلام (*) عن أكثر الأديان الأخرى، طبقاً لحسن البنا، وسيد قطب، وحسن الترابي، وآية الله الخميني، ومحمد حسين فضل

الله (**) وآخرين، أنه ليس نظام عبادة فقط لكن، والأكثر أهميّة، هو نظام اجتماعي. فالإسلام يتألف من مبادئ، وعبادة، وحاكمية (*) لأن الإسلام هو دين جماعي ودين دولة (*)، ولذا، يجب على المسلمين اشتقاق مبادئهم منه.

علاوة على ذلك، فإن القول بأن الإسلام هو نظام اجتماعي يعني عند الأصوليين أن هذا النظام يتعامل مع ظواهر الحياة كلها، ولذا، فإن القرآن (*) في حد ذاته والسنة النبوية كذلك يجب أن تمثلا أعلى أسس المرجعية التي يجب أن تترجم من خلال ممارسة الاجتهاد القياسي (*) والإجماع (*) بالإضافة إلى الشورى (*). باختصار، يهتم الإسلام بكلّ أوجه الحياة ويفترض مناهج دقيقة، وأصولاً (*) متينة، ومؤسسات عامة من أجل حل مشاكل الإنسانية. وهذا الدين الشامل عند البنا هو القانون العامّ لكلّ الأجناس، والأقوام، والأمم.

وعند الأصوليين، ليس هناك نظام حياة يزوّد الأمم بالأدوات الضرورية لإنتاج نهضة ما، كما هو نظام الإسلام. فالإسلام، أولاً، يزوّد الأمل المطلوب لبناء الأمم، ثانياً، عزة الأمة التي هي ضرورية لرسم صورة جيدة عن النفس، ثالثاً، القوّة المطلوبة للدفاع عن الأمة. علاوة عن ذلك، يدعو الإسلام إلى حفظ النفس والجماعة من خلال المعرفة الدنيوية والدينية (*)، والأخلاق، والاقتصاد. وما هذه الأمور إلا جزء من تعاليم الإسلام من أجل إقامة نهضة الأمم .راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ العوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ الرأسمالية؛ الحضارة؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ الحكم؛ حقوق الإنسان؛ الأصولية الإسلامية؛ الحكومة الإسلامية؛ المجتمعات الجاهلية؛ الماركسية؛ الجاهلية؛ قطب، سيد؛ الدين؛ الثورة؛ العدالة الاجتماعية؛ التوحيد؛ الترابي، حسن؛ عالميّة الإسلام.

النظام السري. الجهاز السري أو الخاص للإخوان المسلمين (*) في مصر بدأ أصلاً في عام ١٩٣٥ لمحاربة الاحتلال البريطاني في فلسطين. ونظم الجهاز على أساس خلايا مؤلفة من خمسة أعضاء، ولا تعرف كلّ خلية أعضاء الخلايا الأخرى التي تعمل بشكل مستقل. درّب أعضاء الجهاز بصرامة في العلوم الإسلامية والعمليات العسكرية.

لكن الجهاز قام بأعمال عنيفة في مصر نفسها، مثل قتل النقراشي باشا،

رئيس الوزراء. ولا بدّ أن يؤدّي أعضاء الجهاز قسم الولاء في مكان رهيب ومظلم. استعمل المسدّس والقرآن (*) في هذه المناسبة حيث يضع العضو يدّه على الإثنين أثناء تأدية القسم. ترأس هذا الجهاز أولاً صالح عشماوي (*) وعبد الرحمن السندي وصفّي من قبل الحكومة المصرية أثناء رئاسة جمال عبد الناصر.

النظام العالمي. إن مشروعية (*) أيّ سلطة عالمية أو دولة يجب أن تتأسس، عند الأصوليين، على التمسك بالإسلام (*). لكن مثل هذه الدولة لا يمكن أن تكون إلا دولة إسلامية (*) تجعل من نفسها نموذجاً للدول الأخرى. فالإسلام يعتقد بتفوق السيادة الإسلامية على ما عداها ويطالب بضرورة بناء قوة عادلة من أجل حكم العالم. فالنظام العالمي الإسلامي يجب أن يدور حول مبادئ العدالة والمساواة والمبادئ الأخلاقية (**).

علاوة على ذلك، يؤكد الأصوليون على أن القرآن يضمن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية أو النظام العالمي.

في الحقيقة، يؤمن الأصوليون بوجوب أن تقوم السلطة العالمية الحاكمة بتأييد تحرير (*) شعوب العالم وبتوجيه الأمم إلى الإسلام. وهكذا، فإن النظام العالمي الإسلامي سيؤسّس أكثر لتقدّم الأمم؛ كما أن الأمم والشعوب لها الحق في تبنّي الفكر والدين الذي يريدونه. على أية حال، يريد الأصوليون المتشددون إجبار كلّ الأمم والناس على تبنّي الإسلام وتأسيس الدولة الإسلامية. إذ أنهم يؤيّدون مبدئي الحاكمية والجاهلية (**) كنقاط المرجعية العالمية .راجع أيضاً المسيحية؛ الحضارة؛ الحوار؛ الأسلمة؛ العدالة؛ الأديان التوحيدية؛ الندوي، أبو الحسن؛ الغرب.

النظرية الاقتصادية. إنّ المبدأ الأولي في النظرية الاقتصادية الإسلامية هو حق الملكية الخاصّة، لكن الإسلام (*)، طبقاً للعديد من الأصوليين، يشترط بأنّ الملكية غير موجودة إلا بإذن المشرع، أي الله (*). والحال كذلك لأن الحقوق لا تشتق من جوهر الأشياء أو من نظرية الحقوق الطبيعية، لكنها مشتقةّ من سماح المشرع، كما أشير إليها في الشريعة (*). فالله مالك كلّ شيء، والإنسان خليفته. فاستخلاف الإنسان يسمح له باكتساب ملكية خاصّة، مع أنّ استملاك الملكية الخاصّة يعتمد على بذل العمل. كما أن أيّ

ملكية لا تستند إلى الشروط الشرعية للإسلام والعمل، فإنها باطلة لأن الإسلام لا يعترف بهذه الملكية أو يضمنها. لذا، فإن تطوير أيّ مشروع مالي يجب أن يكون ضمن إطار القوانين الإسلامية. وعليه، فإن منافع القمار، والغشّ، والاحتكار والمكسب المفرط غير الشرعي لا ضمان لها في الدولة الإسلامية (*). بهذه الطريقة، لا يمتلك الفرد الشيء بعينه، من وجهة نظرية لكن بالأحرى يمتلك منافعه. فالملكية الخاصّة هي وظيفة الانتفاع ضمن شروط وحدود معينة.

النعماني، عبد العزيز. ترأس الفئة الانفصالية لجمعية الشبيبة الإسلامية، حركة المجاهدين في المغرب (**). وهي حركة سرية تريد إسقاط الحكم الملكي المغربي وإقامة نظام أكثر يساريةً مستند إلى الإسلام (*). اشتركت الجماعة في نزاعات عنيفة مع الحركات المتشددة الأخرى في الجامعات المغربية. وبسبب قمعها من قبل الحكومة، لا يمكن التأكد الآن من قوّتها وتأثيرها. كما يعتقد أن لحركة المجاهدين روابط مع إيران أكثر من الجماعات المغربية الأصولية الأخرى .راجع أيضاً حركة المجاهدين في المغرب.

النقشبندية. هي أصلاً حركة صوفية أسّسها محمد بهاء الدين النقشبندي في بخاره، تركيا. دعمت الحركة حزب السلامة الوطني (*)، ثمّ دعمت، قبل الانقلاب العسكري عام ١٩٩٠، حزب الوطن الأم التركي، ثمّ تحرّكت لدعم حزب الرفاه (*) منذ ١٩٨٦. أدخل النقشبندية إلى تركيا أثناء الامبراطورية العثمانية الشيخ أحمد هندي الذي تمتع بسمعة جيدة كعالم ديني كبير. رفض هندي كلّ المناصب العامّة التي قدمتها إليه الدولة وانتشرت دعوته في الهند. أما الشخصية البارزة للحركة في تركيا اليوم فهو الأستاذ محمد أسعد كوشان.

النكدي، محمد. راجع حركة المجاهدين في المغرب.

النورسي، بديع الزمان سعيد (١٨٧٣-١٩٦٠). ولد في ١٨٧٣ في قرية نوريس. درس النورسي مع أخيه، عبد الله، ثمّ ترك قريته طالباً للمعرفة. رافق السلطان محمد رشاد في سفرته إلى روماني، واقترح بناء جامعة. لكن الحرب العالمية الثانية أوقفت ذلك المشروع. قاتل النورسي ضدّ الروس وأسر ونفى إلى سيبيريا وأطلق سراحه بعد الثورة الروسية.

عندما احتلت قوات التحالف تركيا، انضمّ النورسي إلى المقاومة. جرح النورسي وحجزه الروس، وبعد سنتين وبعد الثورة البلشفية، هرب من معسكر اعتقاله في روسيا ووصل إلى ألمانيا، وبعد ذلك ذهب إلى لينينغراد وفيينا وإلى اسطنبول. في عام ١٩١٨، عيّن عضوًا في مجلس الحكمة الإسلامي، المجلس الديني الأعلى للفتوى (*)، و ترأس الكتلة الدينية للمشايخ في الجمعية الوطنية العظمى (البرلمان). بسبب ذلك كله بالإضافة إلى دفاعه عن الأذان العلني، اشتبك مع مصطفى كمال أتاتورك. استقال النورسي من الجمعية، وترك أنقرة لزيارة أجزاء أخرى من تركيا وللحث على تطبيق الإسلام (*) وقتال التغريب.

كان للنورسي العديد من الأتباع مما شكل مشكلةً للنظام. في عام ١٩٢٥، اعتقل النورسي ونفي إلى قرية بعيدة حيث عاش لثماني سنوات. كتب هناك **رسائل النور** (*) والتي نسخها باليد العديد من أتباعه.

ترك النورسي القرية لمدّة سنة، لكن اعتقل ثانيةً ونفى لثماني سنوات أخرى. بسبب نشاطه، راقبته أجهزة الأمن التركية، اعتقل النورسي في ١٩٣٥ بسبب محاولته بدء منظمة سرية إستهدفت تهديم علمانية الجمهورية. ثم سجن مرّتين، في ١٩٤٣ و١٩٤٨. كتب أكثر من ١٠٠ رسالة، رسائل النور، حيث دعا إلى التعايش بين العلم (*) والإيمان.

دعم أتباعه عدنان مندريس الذي ترأس الحزب الديموقراطي وسمح ببناء المدارس الدينية الجديدة. توفي في مارس / آذار ٢٣، ١٩٦٠ .راجع أيضاً رسائل النور.

نوري، علي أكبر ناطق. كان رئيس مجلس الشورى (*) في إيران منذ ١٩٩٢ وزعيم اليمين المحافظ. في ١٩٩٦، خسر نوري محاولته للوصول لرئاسة الجمهورية أمام محمد خاتمي (*) .راجع أيضاً خاتمي، محمد؛ مجلس الشورى في إيران؛ محتشمي، علي أكبر؛ روحانيات موباريز.

النيتشة، حافظ (١٩٢٢ -). ولد في الخليل، وهو طبيب وجرّاح. أصبح النيتشة عضو حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*) وعضو مجلس البرلمان في الأردن لعدة فترات، ١٩٥٦-١٩٦١ و١٩٨٤-١٩٨٩.

ـ هـ ـ

هاشمي رفسنجاني، علي أكبر. راجع رفسنجاني، علي أكبر.

هانيفنزاد، محمد. راجع: مجاهدي خلق.

الهجرة. راجع جماعة المسلمين.

هدام، أنور. هو رئيس «الوفد البرلماني» الجزائري الذي يدير جبهة الإنقاذ الإسلامية (*) من الخارج بعد توقيف قيادتها وإلغاء انتخابات عام ١٩٩١. منذ ١٩٩٦، ينتظر هدام المحاكمة في الولايات المتحدة بعدما اتهمته الحكومة الفرنسية بدعم قتلة سبعة مواطنين فرنسيين في الجزائر.

الهضيبي، حسن (؟-١٩٧٣). بعد اغتيال حسن البنا (*) في عام ١٩٤٩، اختار الإخوان المسلمون (*) القاضي حسن الهضيبي كمرشد عام جديد. ما كان الهضيبي مشهوراً بالرغم من أنه من قيادة الإخوان، لكن كان اختياره مساومة بين الأجنحة المتشددة والمعتدلة للإخوان -يقول البعض إنه كان مفروضاً من القصر الملكي المصري. لم تكن للهضيبي شعبية مع العديد من أعضاء الحركة بسبب مواقفه المساومة. أثناء محنة الإخوان مع نظام الرئيس عبد الناصر، فقدت القيادة قدرتها على القيادة السياسيةً والتطوير الفكري، مما سمح لسّيد قطب (*) بأن يصبح منظر الحركة البارز. عيّن الهضيبي قطب كعضو في أعلى مجلس للإخوان، مكتب الإرشاد ورئيس تحرير صحيفتهم، **الإخوان المسلمون**. اختلف الهضيبي مع قطب على تفسيره المتشدد (*) للإسلام (*) كما فسره في كتابه **معالم في الطريق**، فكتب الهضيبي ردًا عليه في كتابه، **دعاة لا قضاة**. اعتقل الهضيبي وحكم عليه سويّة مع قطب بالموت، لكن الحكم عليه خفف إلى السجن المؤبّد .راجع أيضاً الغزالي، محمد؛ حزب التحرير الإسلامي؛ عشماوي، صالح؛ السلفية.

الهضيبي، مأمون. هو ابن حسن الهضيبي (*)، وعمل كنائب الأمين العام والناطق الرسمي للإخوان المسلمين المصريين (*).

الهلالي، تقي الدين. راجع السلفية.

الهويدي، حسن. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الهويدي، فهمي. نائب رئيس تحرير **الأهرام** في مصر. وهو كاتب وصحفي إسلامي معتدل مشهور جداً في دفاعه عن العديد من المواقع الأصولية ووجهات نظر الأصوليين. دعا الهويدي للاعتدال والديموقراطية والتعددية (**).

— و —

الوحي. راجع النصّ؛ القرآن.

الورتلاني، الفضيل. ولد في قسنطينة في الجزائر ودرس في مسجد الزيتونة مع علماء مثل عبد الحميد بن باديس (*) وانضم إلى جمعية العلماء المسلمين (*) في عام ١٩٣٠ وأصبح ممثلها في فرنسا. اضطهدت السلطات الفرنسية الورتلاني فهرب إلى القاهرة حيث أقام لجنة الدفاع عن الجزائر في ١٩٤٢ وشارك في تأسيس جبهة الدفاع عن أفريقيا. قابل الورتلاني حسن البنا (*) وعمل مع الإخوان المسلمين (*) في مصر.

ذهب الورتلاني إلى اليمن في عام ١٩٤٧ لإصلاح النظام السياسي هناك واستقبله الحاكم الإمام ومساعدوه. برنامجه للإصلاح رفضته السلطات، فعاد إلى القاهرة لإخبار حسن البنا. على أية حال، تبنّى برنامجه بعض الزعماء العشائريين والمجموعات الأخرى. دعمت الإخوان انقلاب عام ١٩٤٨، وأصبح الورتلاني مؤثرًا جداً. أصدر فتوى (*) تسمح بقتل الإمام في ١٩٤٨. إعترفت حركة الإخوان بالنظام الجديد لعبد الله الوزير. وأصبح الورتلاني مستشاراً عامّاً في الدولة برتبة وزير. انهار النظام، على أية حال، بعد ٢٦ يومًا، عندما كان الورتلاني في المملكة العربية السعودية. هرب أولاً إلى لبنان وبعد ذلك إلى تركيا حيث مات. راجع أيضاً التجمع اليمني للإصلاح.

الوزير، إبراهيم بن علي. راجع اتحاد القوى الشعبية.

الوسط. راجع ماضي، أبو العلا.

الوعي. راجع الشرعية؛ الأصالة؛ الثورة.

الولي الفقيه. هذا اللقب يصف السلطة العليا في إيران، أي مرشد الثورة في النظام الإيراني. وضع مجلس الخبراء (*) ولي الفقيه على رأس كلّ السلطات في إيران، فالمرشد هو الفقيه الأول في غياب الإمام المهدي، طبقاً لرؤية الشيعة الإثني عشرية. ينتخب الولي من مجلس الخبراء باقتراع سري.

يشرف المرشد على مؤسسات القوات العسكرية أيضاً، بما في ذلك الجيش النظامي والحرس الثوري (*). وهو يعلن الحرب ويدعو إلى الاستفتاءات بالإضافة إلى المصادقة على انتخاب رئيس الجمهورية من قبل الناس. يعيّن المرشد أيضاً ستّة رجال دين في المجلس الدستوري (*)، الذي يشرف على العمليات الانتخابية. يمكن إقصاء الولي من قبل مجلس الخبراء إذا إنحرف عن مسار الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) أو إذا فقد بعض خصائص القيادة. المرشد الأول كان آية الله الخميني (*)، الذي خلفه آية الله خامنئي (*) .راجع أيضاً الدستور؛ مجلس الخبراء؛ حزب الله؛ منظمة الحجتية؛ منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ الخمينية؛ مجلس الشورى في إيران؛ مرجع التقليد؛ منتظري، حسين علي؛ الحزب الجمهوري الإسلامي.

الوهابية. أسس هذه الحركة محمد بن عبد الوهاب (*) الذي استندت دعوته (*) على الطبيعة الشاملة والأبديّة للإسلام (*). وقد أحيت الحركة والإخوان (*) مبدأ الاجتهاد (*) ودوره الجوهري في حياة المسلمين، كما أدانت التقليد (*) وتدهور المجتمع، ودعت المؤمنين للعودة إلى الأصول (*): القرآن (*) والسنة النبوية. شكلت الوهابية تفسيراً حديثاً (*) للسلفية الإسلامية، كما فسرها من قبل علماء كبار مثل ابن حنبل، وابن تيمية (*) وإبن قيم الجوزية.

أصبح التوحيد (*) المفهوم المحوري الذي به تقاس كلّ فكرة أو عمل. رفضت الوهابية مبدأ الجبرية والتزمت بالتوحيد الصارم ولم تنظر إلى المذاهب الفقهية الإسلامية كمدارس إلزامية. من أسسها أيضاً أنها دعت إلى التغيير السياسي برفع رآية الجهاد (*). كما كانت أيضاً ضدّ الحركات الصوفية. كلّ هذه الأفكار أصبحت مبادئ مركزية عند الحركات الأصولية الحديثة والتي على أُسسها وضعت مشاريعها الإيديولوجية.

تأثر العديد من الحركات الإسلامية مثل السنوسية (*) في ليبيا والمهدية

(*) في السودان وحتى الإخوان المسلمين (*) والعديد من الكتاب الكبار كجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد إقبال (**) بالوهابية والتزموا بمبدأي الاجتهاد والجهاد. كما اتبع مصلحون كبار مثل محمد عبد الله بن الشوكاني وعبد القادر الجزائري بالوهابية.

سياسياً، كانت الوهابية ثورة ضدّ الخلافة العثمانية (*)، وبمساعدة إبن سعود، حاولت إقامة دولة إسلامية جديدة. عارضت الإصلاحات الحديثة أيضاً والتي اقترحتها السلطات الأوروبية. على أية حال، حاول الوهابيون سويّة مع أتباع ابن سعود تطبيق مذهبهم بصرامة، مما أدّى إلى العديد من الحروب مع المجموعات العشائرية والمدارس الدينية الأخرى .راجع أيضاً ابن عبد الوهاب، محمد؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد.

— ي —

ياسين، أحمد (١٩٣٦ –). هو الزعيم الروحي لحركة المقاومة الإسلامية: حماس (*)، في فلسطين. ولد الشيخ أحمد ياسين في عسقلان، فلسطين في ١٩٣٦. توجّهت عائلته، وهي من الطبقة المتوسطة، إلى منطقة غزة في ١٩٤٨. شلّ ياسين وهو في الثانية عشرة، لكن هذه الحقيقة لم تمنعه من إكمال سنوات دراسته الثانوية في غزة. عمل كمعلّم في المدارس العامّة في غزة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٤، ثمّ درس اللغة الإنجليزية في جامعة عين شمس في مصر. لكن السلطات منعته من ترك غزة بسبب أنه انتمى إلى الإخوان المسلمين (*)؛ لذا عاد للتدريس حتى تقاعد من العمل.

كرس أحمد ياسين حياته لتأسيس وحماية الحركة الإسلامية في غزة في ١٩٧٣. وضع في السجن في ١٩٤٨ بسبب انتمائه للإخوان المسلمين بشكل علني. اتهم بامتلاك الأسلحة والقنابل بالإضافة إلى الانتماء إلى المنظمات التي عارضت قوات الاحتلال الإسرائيلي. حكم عليه بالسجن ١٢ سنة إلاّ أنه أطلق سراحه بعد ١١ شهراً في عملية تبادل للسجناء بين الحكومة الإسرائيلية ومنظمة فلسطينيّة: الجبهة الشعبية، القيادة العامة في عام ١٩٨٥.

في ١٩٨٧، أثناء انفجار الانتفاضة الفلسطينيّة، أعلن ياسين تأسيسه لحركة المقاومة الإسلامية (حماس). اعتقلته القوّات الإسرائيلية في مايو / أيار ١٩٨٩، اتهم بالتحريض على العنف (*) والقتل، وحكم عليه بالسجن لمدى

الحياة في ١٩٩١. أطلق سراحه في ١٩٩٧ بعد أن توصّل الملك حسين، ملك الأردن، إلى اتّفاق مع الحكومة الإسرائيلية في أعقاب محاولة اغتيال فاشلة لخالد مشعل (*) في عمّان من قبل الموساد الإسرائيلي .راجع أيضاً حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ الشقاقي، فتحي.

ياسين، عبد الجواد. راجع الجماعات الإسلامية.

ياسين، عبد السلام. راجع جماعة العدل والإحسان.

ياغي، محمد حسين (١٩٥٨ -). أصبح عضو البرلمان اللبناني في ١٩٩٢ و١٩٩٦ كمرشّح لحزب الله (*) في البقاع. لم يُنهِ ياغي دراسته القانونية في الجامعة اللبنانية. كان عضو أول نواة لحزب الله في ١٩٨٢. وكان رئيس الهيئة التنفيذية لمجلس الشورى (*). يعتقد ياغي بأنّ الطائفية يجب أن تلغى في لبنان، كما يجب أن يرتكز التعاون بين اللبنانيين على جدول أعمال وطني.

يتيم، محمد. راجع الخطيب، عبد الكريم.

يحيى، ولد سيدي. راجع حزب الأمة في موريتانيا.

يكن، فتحي (١٩٣٣ -). هو زعيم الجماعة الإسلامية (*) في لبنان حتى العام ٢٠٠٠. ترعرع يكن في طرابلس في عائلة متدينة ودرس العلوم الإسلامية مع علماء مشهورين مثل الشيخ أنور المولوي. في عام ١٩٥٣، عمل في جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية. انتمى يكن فيما بعد إلى جمعية عباد الرحمن (*) التي أسست أثناء ١٩٤٨ وكان مهتمّاً كثيرًا بالأحداث التي كانت تحدث في فلسطين. يقبل ويساهم في تطوير العقيدة السياسية للإخوان المسلمين (*). انتخب يكن في الانتخابات البرلمانية اللبنانية في ١٩٩٢ إلا أنه فقد مقعده في ١٩٩٦ .راجع أيضاً الجماعة الإسلامية.

اليهودية. عند الأصولية الإسلامية (*)، فقدت اليهودية والمسيحية (*)، وهما في الأصل دينان توحيديان، معناهما الصحيح، إذ قام البشر بتغييرهما وإفسادهما بقصد خدمة مصالحهم. وبالرغم من أن اليهودية هي دين صحيح من حيث المبدأ، إلا أن القرآن (*) الذي يتكلّم عن اليهود كأصحاب رسالة

مقدسة، يتكلّم أيضاً عن عصيانهم لله (*) وتغييرهم القوانين الإلهية. حوّر اليهود هذه القوانين من الناحية التاريخية من أجل المصالح السياسية والمادية، مما أدى إلى لعنهم. وتوضّح الأصوليّة أكثر بأنّ التاريخ الحديث، خصوصاً احتلال فلسطين، يشهد على إهمال اليهود لحقوق الآخرين، مسلمين ومسيحيين، في الأماكن المقدّسة في فلسطين وإلى اعتمادهم على القوّة الطبيعية والتلاعب بالآخرين .راجع أيضاً المسيحية؛ الله؛ إسرائيل؛ الأديان التوحيدية؛ التوحيد؛ الحضارة الغربية.

يوسف، أحمد رمزي (١٩٦٨ –). اتهم بتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك في عام ١٩٩٣، وحكم عليه بالسجن المؤبّد في كانون الثّاني/يناير ١٩٩٨. يحمّل يوسف الولايات المتحدة الأمريكية مسؤولية جرائم المستوطنات اليهودية في فلسطين والدعم الأمريكي غير المشروط لإسرائيل (*). رفض اتّهامه بأنه العقل المدبر الرئيسي لتفجير مركز التجارة، لكنه اعترف بعلاقاته بالجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة (**).

حوكم يوسف وأدين غيابيًا في عام ١٩٩٤، لكنه اعتقل في باكستان في ١٩٩٥. في ١٩٩٦، أدين أيضاً في الولايات المتحدة بالتخطيط لتفجير ١٢ طائرة أمريكية كعقاب على الدعم الأمريكي لإسرائيل. أدين يوسف أيضاً بوضع أداة متفجّرة على طائرة فلبينية في رحلة من مانيلا إلى طوكيو في ١٩٩٤ مما أدى إلى مقتل ياباني وجرح العديد من المسافرين الآخرين.

يوسف، والذي ولد في الكويت، يحمل جواز سفر عراقياً وجنسية باكستانية ويدّعي بأنّه من أصول باكستانية ولديه الهوية الفلسطينيّة. ويوسف هو مهندس إلكترونيات تخرّج في مدرسة في ويلز، إنجلترا في ١٩٨٩. إسمه الحقيقي عبد الباسط بولوشي .راجع أيضاً الأفغان العرب.

يوم القدس. الاحتفال بحق المسلمين في القدس افتتحه آية الله الخميني (*) كيوم وطني في إيران لدعم الحركات الإسلامية الفلسطينيّة الثورية العاملة على تحرير القدس. ويحتفل بهذا اليوم كلّ سنة في يوم الجمعة الأخيرة لشهر رمضان، و يحضره أعداد ضخمة من المتظاهرين. كما يحتفل بهذا اليوم العديد من الحركات الإسلامية، وخصوصاً الشيعية منها، في جميع أنحاء العالم الإسلامي .راجع أيضاً إسرائيل.

ببليوغرافيا

أولاً: المراجع العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.** بيروت: دار الفكر الحديث، [د. ت.].

ابن الحاج، أبو عبد الفتاح علي. **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام.** بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة.**

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد.** بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، [د. ت.].

ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.** دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

ـــــ. **شروط النهضة.** ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

ـــــ. **مشكلة الثقافة.** ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.

ـــــ. **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية.** دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

أبو غنيمة، زياد. **الحركة الإسلامية وقضية فلسطين.** عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٥. (سلسلة دراسات إسلامية هادفة)

أحمد، عبد العاطي محمد. **الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي.** القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٥.

الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله. أجرى الحوار محمود سويد. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥.

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة.** دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

ـــــ. **العروة الوثقى.** القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧.

ألبس، أحمد. **الإخوان المسلمون في ريف مصر.** تقديم جابر رزق. السيدة زينب، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [١٩٨٧].

أياد، رندا الخطيب. **التيارات الإسلامية في الأردن.** عمان: [د. ن.]، ١٩٩١.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة.** لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.

البرغوتي، إياد. **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية.** القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب خلاصة حياته، منهجه في الحركة، والنقد الموجه إليه.** بيروت: دار الدعوة، [١٩؟].

البزري، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد.** ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار، ١٩٩٦.

البشري، طارق. **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد.** ط ٢. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

البليهي، إبراهيم بن عبد الرحمن. **سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري ١٩٠٦ ـ ١٩٦٦.** الرياض: [د. ن.]، ١٩٧٢.

البنا، حسن. **أحاديث الجمعة.** الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.

ـــــ. **الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي**. دمشق: دار القلم، ١٩٧٤.

ـــــ. **الدين والسياسة**. بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠.

ـــــ. **السلام في الإسلام**. بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١.

ـــــ. **كلمات خالدة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢.

ـــــ. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.

ـــــ. ـــــ. ط ٤. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤.

ـــــ. ـــــ. القاهرة: دار القلم، [د. ت.].

ـــــ. **مجموعة رسائل الشهيد**. بيروت: دار العلم، ١٩٨٤.

ـــــ. **مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا**. بيروت دار القرآن الكريم، ١٩٨٤.

ـــــ. **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع**. القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٦٩.

الترابي، حسن. **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ـــــ. **الإيمان: أثره في حياة الإنسان**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ـــــ. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ـــــ. **تجديد الفكر الإسلامي**. ط ٢. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان**. الكويت: دار القلم، [١٩٨٨]. (آفاق الغد؛ ٨)

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**. الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٨٩.

ـــــ. **الصلاة عماد الدين**. بيروت: دار القلم، ١٩٧١.

ـــــ. **قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن**. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

ـــــ [وآخرون]. **حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥.

تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات. إعداد وتوثيق رفعت سيد أحمد. ط ٢ جديدة مزيدة ومرقمة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

جابر، حسن بن محمد بن علي. **الطريق إلى جماعة المسلمين**. المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٨٧.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **دراسة في فكرية: باب الاجتهاد**. مراجعة وتقديم زهير كبي. بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤)

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

جمعة، محمد علي. **نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين**. دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤.

الجندي، أنور. **قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

الجوجري، عادل. **الحزب الإسلامي**. [القاهرة]: المركز العربي للصحافة والنشر، «مجد»، [١٩٩٣].

الجورشي، صلاح الدين. **المقدمة النظرية للإسلاميين التقدميين**. تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩.

الحامدي، محمد الهاشمي. **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**. ط ٢. الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.

الحبشي، شيخ عبد الله. **صريح البيان**. بيروت: قسم الأبحاث والدراسات، جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، ١٩٩٠.

الحركة الإسلامية ومواجهة التسوية. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٥.

الحروب، خالد. **حماس: الفكر والممارسة والسياسة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦.

حمودة، حسين محمد أحمد. **أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥.

حنفي، حسن. **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨. ٨ ج.

ــــ. **اليمين واليسار في الفكر الديني.** القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦.

الحوت، بيان نويهض. **الشيخ المجاهد عز الدين القسام في تاريخ فلسطين.** بيروت: دار الاستقلال، ١٩٨٧.

حوى، سعيد. **جند الله: ثقافة وأخلاق.** القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧.

ــــ. **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين.** ط ٢. عمّان: دار الأرقم، [١٩٨؟]. (في البناء)

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. **سيد قطب: الشهيد الحي.** عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣.

ــــ. **نظرية التصوير الفني عند سيد قطب.** عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٣. (دراسات حول سيد قطب وفكره؛ الكتاب ٢)

الخالدي، محمود. **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية.** عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦. (سلسلة دراسات من أجل فهم صحيح الإسلام؛ ٩)

خامنئي، علي. **الإمامة والدولة في الإسلام.** بيروت: دار الفرات، ١٩٩٠.

خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد. **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين.** تقديم محمد سيف الدين فهمي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

خلف الله، محمد أحمد. **القرآن والدولة.** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [١٩٧٣].

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية.** الكويت: [د.ن.، د. ت.].

الراسي، جورج. **الإسلام الجزائري من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات.** بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧.

رائف، أحمد. **البوابة السوداء: التاريخ السري للمعتقل: [صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين]**. ط ٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

رزق، جابر. **الأسرار الحقيقية لاغتيال الإمام حسن البنا**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤.

ـــــ. **الدولة والسياسة في فكر حسن البنا**. المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٨٥. (نحو عقلية إسلامية واعية؛ ٣)

رمضان، عبد العظيم محمد إبراهيم. **الإخوان المسلمين والتنظيم السري: ملحق بالدراسة الحوار الطويل بين الداعية: صلاح شادي والمؤلف**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

زلوم، عبد القديم. **كيف هدمت الخلافة**. ط ٣ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠.

الزنداني، عبد المجيد عزيز. **طريق الإيمان**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

زهمول، إبراهيم. **الإخوان المسلمين: أوراق تاريخية**. فرنسا: [د. ن.، ١٩٨٥].

سارة، فايز. **الحركة الإسلامية في المغرب العربي: نشأتها، تطورها، برامجها**. بيروت: منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥.

السباعي، مصطفى. **أزمتنا مع التاريخ**. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

سرور، علي حسن. **العلاّمة فضل الله وتحدي الممنوع**. بيروت: الشركة العامة للخدمات الإنمائية، ١٩٩٢.

السعيد، رفعت. **حسن البنا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ. ط ٤. بيروت: دار الطليعة ١٩٨٦.

سعيد، عبد الكريم قاسم. **الإخوان المسلمين والحركة الأصولية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

السمّان، محمد عبد الله. **حسن البنا.. الرجل والفكرة.** تونس: دار بوسلامة، ١٩٨٢.

سميح، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

سيد أحمد، رفعت. **الحركات الإسلامية في مصر وإيران.** القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٩.

ـــــ. **الدين والدولة والثورة.** [القاهرة]: دار الهلال، ١٩٨٥. (كتاب الهلال؛ العدد ٤١٠)

ـــــ. **النبي المسلح.** لندن: رياض الريس، ١٩٩١. ٢ ج.

ج ١: **الرافضون.**

ج ٢: **الثائرون.**

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات.** بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

السيسي، عباس. **حسن البنا: مواقف في الدعوة والتربية.** ط ٢. الإسكندرية: دار الدعوة، [١٩٨١].

الشاوي، توفيق [وآخرون]. **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي.** تحرير وتقديم عبد الله فهد النفيسي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

شرارة، وضاح. **دولة «حزب الله» لبنان مجتمعاً** إسلامياً. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

شرورو، فضل. **الأحزاب والتنظيمات والقوى السياسية في لبنان ١٩٣٠ - ١٩٨٠.** بيروت: شركة المسيرة، ١٩٨١.

شفيق، منير. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.** مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

ـــــ. **الإسلام في معركة الحضارة.** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

ـــــ. **الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة.** ط ٣. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢.

ـــــ. **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات.** ط٣. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

ـــــ. ـــــ. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

ـــــ. **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة.** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢.

شكري، غالي [وآخرون]. **العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم.** لندن: رياض الريس، ١٩٩٥.(كتاب الناقد)

صديق، علي. **الإخوان المسلمون بين إرهاب فاروق وعبد الناصر.** القاهرة: دار الاعتصام، [١٩٨٧].

ضناوي، محمد علي. **مقدمة في فهم الحضارة الإسلامية.** الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

الطلحة، زكي. **الإسلام السياسي في الأردن والديمقراطية.** عمان: مركز أبحاث الأردن الجديد، ١٩٩٦.

عامر، عصام. **مواجهات حول الإسلام السياسي. . وظاهرة العنف والإرهاب.** تقديم ودراسة محمد عصفور. القاهرة: خلود للنشر، ١٩٩٥.

عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري: بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي.** هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. ٢ ج. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٦)

عبد السميع، عمرو. **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل.** القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد الفتاح، نبيل. **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر: رؤية أولية للقضايا الأساسية.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤.

ـــــ (محرر). **تقرير الحالة الدينية في مصر، ١٩٩٥.** ط ٥. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٦.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

العبود، صالح ابن عبد الله بن عبد الرحمن. **عقيدة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب: السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨. (إحياء التراث الإسلامي؛ ١٧)

عثمان، محمد فتحي. **سلفية في المجتمعات المعاصرة**. [القاهرة]: دار آفاق الغد، [١٩٨٢].

عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٨)

العسلي، بسام. **ثورة الشيخ عز الدين القسام**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. ط ٦. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

العظمة، عزيز [وآخرون]. **العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥.(كتاب الناقد)

ـــــ [وآخرون]. **العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥.(كتاب الناقد)

العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة إسلامية المعرفة؛ ٩)

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجان**. القاهرة: دار النيل للنشر، ١٩٩١.

ـــــ. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

عماد، عبد الغني. **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

عمارة، محمد. **أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦.

ـــــ. **الإسلام والحروب الدينية.** القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦.

ـــــ. **تيارات الفكر الإسلامي.** بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

ـــــ. **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧. (الإسلام وفلسفة الحكم؛ ١)

ـــــ. **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري.** بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

ـــــ. **مسلمون ثوار.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا القانونية.** الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٢.

عياشي، أحميدة. **الحركة الإسلامية في الجزائر: الجذور، الرموز، المسار.** ط ٢. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٩٣.

غانم، إبراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا.** [القاهرة]: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢. (سلسلة الدراسات الحضارية)

غريبة، إبراهيم. **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٩٦/١٩٤٦.** عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات والنشر؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٧. (برنامج دراسات الحركات والتجارب السياسية الإسلامية؛ ٣).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة.**

ـــــ. **المنقذ من الضلال.** القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣.

الغزالي، محمد. **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية.** القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٠.

ـــــ. **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام: دحض شبهات ورد مفتريات.** ط ٣. القاهرة: دار الفكر الحديث، ١٩٦٥.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ـــــ. **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. ط ٢ منقحة ومزيدة. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــ. **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: بحوث في معالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٩.

ـــــ. **الحريات العامة في الدولة الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ـــــ. **محاور إسلامية**. تقديم محمد الهاشمي الحميدي. القاهرة: مطابع الزهراء، ١٩٨٩.

ـــــ. وحسن الترابي. **الحركة الإسلامية والتحديث**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨١.

الفاسي، علال [وآخرون]. **دروس في الحركة السلفية: المشرق والمغرب العربيين**. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٦.

فضل الله، محمد حسين. **الإسلام ومنطق القوة**. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٦.

ـــــ. **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩١.

ـــــ. **مع الحكمة في خط الإسلام**. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥.

فقه الحياة في حوار مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله. أجرى الحوار أحمد أحمد وعادل القاضي. بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٩٩٧.

القرضاوي، يوسف. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمةمة**. ط ١٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

ـــــ. **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. الدوحة: مطبعة الدوحة الحديثة؛ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٢. (كتاب الأمة؛ ٢)

ـــــ. **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣. (نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام؛ ٢)

ـــــ. **واجب الشباب المسلم اليوم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

قرقر، محمود مرو. **دور الحركة الإسلامية في تصفية الإقطاع**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢.

ـــــ. ـــــ. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **تفسير آيات الربا**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

ـــــ. **تفسير سورة الشورى**. بيروت: دار الشروق، [د. ت.].

ـــــ. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.].

ـــــ. **دراسات إسلامية**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.

ـــــ. **السلام العالمي والإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

ـــــ. ـــــ. ط ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **الشهادة والاستشهاد في القرآن للشيخ سيد قطب**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

ـــــ. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.

ـــــ. **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.

ـــــ. **في التاريخ... فكرة ومنهاج**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

ـــــ. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د. ت.].

ـــــ. **المستقبل لهذا الدين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

ـــــ. **معالم في الطريق**. ط ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠.

ـــــ. **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ٢. القاهرة: دار الإخوان للصحافة والطباعة، ١٩٥٢.

ـــــ. ـــــ. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.

ـــــ. ـــــ. ط ٤. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

ـــــ. **مقومات التصور الإسلامي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦.

ـــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

ـــــ. ـــــ. ط ٦. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **هذا الدين**. ط ٤. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].

قطب، محمد. **هل نحن مسلمون؟**. ط ٣. بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

الكردي، راجح عبد الحميد. **الإتجاه السلفي: بين الأصالة والمعاصرة**. عمّان: دار عمّار، ١٩٨٩.

كوثراني، وجيه. **مشروع النهوض**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

الكيلاني، موسى زيد (محرر). **الحركات الإسلامية في الأردن**. عمّان: دار البشير، ١٩٩٠.

الكيلاني، نجيب. **لمحات من حياتي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

مارديني، زهير. **اللدودان: الوفد والأخوان**. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

ماضي، منيب وسليمان موسى. **تاريخ الأردن في القرن العشرين**. عمان، [د. ن.]، ١٩٩١.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠.

مبارك، هشام. **الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف، ١٩٢٨ ـ ١٩٩٤**. القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ١٩٩٥.

محفوظ، محمد. **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**. لندن: رياض الريس، ١٩٨٨.

محمد، سمير. **الفكر الأدبي والديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي**. القاهرة: المؤسسة السعودية، ١٩٩٥.

محمد فتحي الدريني [وآخرون]. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢)

محمد، محسن. **من قتل حسن البنا؟**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

المدرسي، هادي. **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين**. بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٧.

ـــــ. **لئلا يكون صدام حضارات الطريق الثالث بين الإسلام والغرب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦.

مدني، عباسي. **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي**. الجزائر: مزين، ١٩٨٩.

ـــــ. **مشكلات تربوية في البلاد الإسلامية**. بطنة، الجزائر: دار الشهاب، ١٩٦٨.

مشهور، مصطفى. **زاد على الطريق**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

مصطفى، هالة. **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٥.

مقلد، إسماعيل صبري. **العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات**. ط ٤. الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٥.

مكي، حسن. **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤ م - ١٩٦٩م**. [الخرطوم]: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢. (سلسلة الكراسات غير الدورية؛ رقم ١٦)

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩ - ١٩٨٥م: تاريخها وخطابها السياسي**. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، بيت المعرفة للإنتاج الثقافي، ١٩٩٠.

المودودي، أبو الأعلى. **الجهاد في الإسلام**. بيروت: دار نشر القرآن الكريم، ١٩٨٠.

ـــــ **الجهاد في سبيل الله.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة.** الكويت: دار القلم، ١٩٧٧.

ـــــ **منهاج الانقلاب الإسلامي.** ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

ـــــ **نحن والحضارة الغربية.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ **نظام الحياة في الإسلام.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

الموسوعة الحركية: تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري. إعداد، جمع وتحقيق مؤسسة البحوث والمشاريع الإسلامية بإشراف فتحي يكن. ط ٢ مزيدة ومنقحة. عمان: دار البشير، ١٩٨٣. ٢ ج.

الموصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين).** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ـــــ **الأصولية الإسلامية والنظام العالمي.** بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٢.

ـــــ **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع.** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

النبهاني، تقي الدين. **التكتل الحزبي.** ط ٢. القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣.

ـــــ **الشخصية الإسلامية.** ط ٤. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٤.

ـــــ **نظام الحكم في الإسلام.** القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢.

النجار، عبد المجيد عمر. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: «بحث في جدلية النص والعقل والواقع».** ط ٢. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــ **في فقه التدين فهماً «وتنزيلاً».** الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٩. ٢ ج. (كتاب الأمة؛ ٢٢ ـ ٢٣)

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.** ط ٨.

بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.

النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

نور الدين، محمد. **تركيا في الزمن المتحول: قلق الهوية وصراع الخيارات.** بيروت: رياض الريس، ١٩٩٧.

ـــــ **قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيا**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٧.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٥.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور «المجتمع والدولة»)

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٥.

هلال، علي الدين. **السياسة والحكم في مصر**. [القاهرة]: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

ـــــ. **القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

ياسين، عبد الجواد. **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**. ط ١١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ـــــ. **حركات ومذاهب في ميزان الإسلام: الشيوعية، الرأسمالية، الماسونية، القومية السورية، القومية العربية**. ط ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ **مشكلات الدعوة والداعية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٥.

ـــــ **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة** . ط ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

يوسف، السيد. **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**. القاهرة: مكتبة المحروسة، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥. ٤ج.

دوريـــات

«اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن.» **السفير**: ١٩٩٣/٨/٢٠.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري (ورقة نقاش خلفية).» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٠، نيسان/أبريل ١٩٩٣.

بيروت المساء: ١٩٩٣/٥/١٥.

تاجي فاروقي، سهى. «نظرية الدولة الإسلامية والواقع المعاصر: حالة دراسية.» **قراءات معاصر**: السنة ٥، ربيع ١٩٩٥.

الترابي، حسن. «أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب.» **شؤون الأوسط**: العدد ٣٦، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤.

ـــــ. «أولويات الحركة الإسلامية.» **منبر الشرق**: السنة ١، آذار/مارس ١٩٩٢.

ـــــ. «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/مايو ١٩٨٥.

«تنظيمات الحركة الإسلامية. حركة الإخوان المسلمين في الأردن.» **الحياة**: ١٩٩٣/٨/١٤.

الحامدي، محمد الهاشمي. «أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان.» **المستقبل الإسلامي**: العدد ٢، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١.

الحياة: ١٩٩٣/٨/٣.

الدعوة: العدد ٧، ١٩٧٩.

راشد كمال. «الإسلاميون والنظام في الأردن.» **فلسطين المسلمة**: الجزء ١٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢.

عطا، عبد الخبير محمود. «الحركة الإسلامية وقضية التعددية.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العددان ٥ ـ ٦، نيسان/أبريل ١٩٩٢.

العوا، محمد سليم. «التعددية السياسية من منظور إسلامي.» **منبر الحوار**: السنة ٦، العدد ٢٠، شتاء ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. «الإسلام والغرب.» **الغدير**: العددان ١٠ ـ ١١، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٩١.

ــــــ. «مستقبل التيار الإسلامي.» **منبر الشرق**: السنة ١، آذار/مارس ١٩٩٢.

ــــــ. «مستقبل الحركة الإسلامية.» **الهدى**: السنة ٢٣، ١٩٩١.

ــــــ. «معالم في استراتيجية الدولة الإسلامية.» **منبر الحوار**: السنة ١٩، خريف ١٩٩٠.

قطب، سيد. «لماذا أعدموني؟.» **المسلمون**: العدد ٤، آذار/مارس ١٩٨٥.

ماضي، منيب وسليمان موسى. «ملف الأحزاب السياسية في الأردن.» **الأردن الجديد**: العددان ١٧ ـ ١٨، خريف ١٩٩٠.

«مجتمع مدني منشود.» **مستقبل العالم الإسلامي**: السنة ١، العدد ٤، خريف ١٩٩١.

هويدي، فهمي. «الإسلام والديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

ــــــ. «الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة.» **منبر الحوار**: السنة ٧، خريف ١٩٨٧.

نــدوات

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). تحرير إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

ـــــ. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.(مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الدين في المجتمع العربي (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ـــــ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Books:

Abdallah, Ismail H. and David Scoyers (eds.). *Perspectives and Challenges in the Development of Sudanese Studies*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1993.

Abd-Allah, Umar F. *The Islamic Struggle in Syria*. Foreword and Postscript by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.

Abdrabboh, Bob (ed.). *Libya in the 1980's: Challenges and Changes*. Washington, DC: International Economics and Research, 1985.

Abdullah al-Ahsan. *Ummah or Nation?: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. Leicester,UK: Islamic Foundation, 1992.

Abidi, Aqil Hyder Hasan. *Jordan, A Political Study, 1948 - 1957*. New York: Asia Pub. House, [1965].

Abir, Mordechai. *Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis*. London; New York: Routledge, 1993.

Aboujaoude, Joseph. *Les Partis politiques au Liban*. Kaslik, Liban: Université Saint-Esprit, 1985. (Bibliothèque de l'université Saint-Esprit; 12)

Abraham, Antoine J. *Khoumani and Islamic Fundamentalism: Conrtributions of Islamic Sciences to Modern Civilization*. 2nd ed. [n. p.]: Cloverdale Library, 1989.

——— and George Haddad. *The Warriors of God: Jihad (Holy War) and the Fundamentalists of Islam*. Bristol, IN: Wyndham Hall Press, 1989.

Abrahamian, Ervand. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

———. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

———. *Radical-Islam: The Iranian Mojahedin*. London: I. B. Tauris, 1989. (Society and Culture in the Modern Middle East)

Abu-Amr, Ziad. *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Abu Hasabu, Afaf Abdel Majid. *Factional Conflict in the Sudanese Nationalist Movement, 1918 - 1948.* Khartoum: Graduate College, University of Khartoum; London: Ithaca Press, 1985. (Graduate College Publications; no. 12)

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* Foreword by Mahmoud Ayoub. Albany,NY: State University of New York Press, 1996. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

——— (ed.). *Islamic Resurgence, Challenges, Directions and Future Perspectives a Round Table with Prof. Khursid Ahmad.* Tampa, FL: World and Islam Studies Enterprise, 1994. (WISE Series in Modern Islamic Thought)

Abu Sulayman, 'Abdul Hamid A. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1987. (Islamization of Knowledge Series; 1)

Abul-Fadl, Mona. *Introducing Islam From Within: Alternative Perspectives.* Markfield; Leicester, UK: Islamic Foundation, 1991.

AbulJobain, Ahmad. *Radical Islamic Terrorism or Political Islam?.* Annandale, VA: United Association for Studies and Research, 1993. (Islam Under Siege. Occasional Papers Series; no. 1)

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt; A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh.* New York: Russel and Russel, [1968]. (American University of Cairo. Oriental Studies)

Adid, Muhammad Farah and S. P. Ruhela. *Somalia: From the Dawn of Civilization to Modern Times.* Delhi: Vikas, 1994.

Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution of 1906- 1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism.* New York: Columbia University Press, 1996. (History and Society of the Modern Middle East)

El-Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan.* London: Grey Seal, 1991. (Grey Seal Islamic Studies).

Afkhami, Gholam R. *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale.* Washington, DC: Middle East Institute, 1985.

Afshar, Haleh (ed.). *Iran, A Revolution in Turmoil.* Basingstoke, UK: Macmillan; Albany, NY: State University of New York Press 1985.

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey.* London; New York: Routledge, 1993. (Making of the Middle East Series)

———. *The Turkish Experiment in Democracy, 1950 - 1975.* London: C. Hurst for the Royal Institute of International Affairs, 1977.

Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Perdicament and Promise.* London; New York: Routledge, 1992.

——— and David M. Hart (eds.). *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus.* London: Routledge; Boston; MA: Kegan Paul, 1984.

——— and Hastings Donnan (eds.). *Islam, Globalization, and Postmodernity.* London; New York: Routledge, 1994.

Ahmida, Ali Abdullatif. *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance, 1830-1932.* Albany, NY: State University of New York Press, 1994. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middel East)

Ahrari, M. E. and James H. Noyes (eds.). *The Persian Gulf after the Cold War.* Westport, CT: Praeger, 1994.

Ajami, Fouad. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981.

———. *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

Akarl, Engin D. and Gabriel Ben-Dor (eds.). *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems.* Beek, Istanbul, Turkey: Bogazici University Publications, 1975.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period.* Albany, NY: State University of New York Press, 1980.

Akhtar, Karm B. and Ahmad H. Sakr. *Islamic Fundamentalism.* Cedar Rapids, IA: Igram Press, 1982.

Algar, Hamid. *The Islamic Revolution in Iran: Transcript of a Four-lecture Course Given by Hamid Algar at the Muslim Institute, London.* London: Open Press in Association with the Muslim Institute, 1980.

Al-Azmeh, Aziz. *Islam and Modernities.* London; New York: Verso, 1993. (Phronesis)

Allan, J. A. (ed.). *Libya since Independence: Economic and Political Development.* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982.

Allen, Calvin H., Jr. *Oman: The Modernization of the Sultanate.* Boulder, CO:

Westview Press; London: Croom Helm, 1987. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

Allen, Richard. *Imperialism and Nationalism in the Fertile Crescent; Sources and Prospects of the Arab-Israeli Conflict*. New York: Oxford University Press, 1974.

Amirahmadi, Hooshang and Manoucher Parvin (eds.). *Post-revolutionary Iran*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Amjad, Mohammed. *Iran: From Royal Dictatorship to Theocracy*. New York: Greenwood Press, 1989. (Contribution in Political Science, 0147 - 1066; no. 242)

Anderson, James, Chris Brook and Allan Cochrane (eds.). *A Global World?: Re-ordering Political Space*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Anderson, Lisa. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986. (Princeton Studies on the Near East)

Anderson, Sean and Stephen Sloan. *Historical Dictionary of Terrorism*. Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1995. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 4)

Antoun, Richard T. and Mary Elaine Hegland (eds.). *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Appleby, R. Scott (ed.). *Spokesmen for the Despised; Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Aristoteles. *Aristotle's Metaphysics*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, [1912].

———. *Fragment Selection*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Arjomand, Said Amir (ed.). *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1988. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

———. *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Foreword by Ernest Gellner. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

———. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17)

———. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988. (Studies in Middle Eastern History)

Armajani, Yahya. *Middle East: Past and Present.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Inc., 1979.

Aruri, Naseer H. *Jordan: A Study in Political Development (1921 - 1965).* Hague: Nijhoff, 1972.

Ashford, Douglas Elliott. *Political Change in Morocco.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961. (Princeton Oriental Studies: Social Sciences; 3)

Audah, Abdul Qader. *Islam Between Ignorant Followers and Incapable Scholars.* Kuwait: International Islmaic Federation of Student Organizations, 1997.

Ayalon, Ami (ed.). *Middle East Contemporary Survey.* Boulder, Co: Westview Press, 1989.

———. *Middle East Contemporary Survey, 1991.* Boulder, Co: Westview Press, 1993.

Ayoob, Mohammed. (ed.). *The Politics of Islamic Reassertion.* New York: St. Martin's Press, 1981.

Ayubi, Nazih N. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East.* London; New York: I. B. Tauris, 1995.

———. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London; New York: Routledge, 1991.

Badawi, M. A. Zaki. *The Reformers of Egypt.* London: Croom Helm, 1967.

Baker, Raymond William. *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Bakhash, Shaul. *The Reign of Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books, [1986].

Baktiari, Bahman. *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 1996.

Banisadr, Abolhassan. *The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government.* Translated From the Persian by Mohammad R. Ghanoonparvar. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981. (Iran-enu Literary Collection; no. 2)

Banna, Hasan. *Five Tracts of Hasan Al-Banna (1906-1949): A Selection from the Majmu'at Rasa'il al-Shahid Hasan Al-Banna.* Translated and annotated by Charles Wendell. Berkeley, CA: University of California Press, 1978. (University of California Puplications. Near Eastern Studies; v. 20)

———. *Memoirs of Hasan alBanna Shaheed*. Translated By M. N. Shaikh. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

———. *What is Our Message?*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1974.

Bashiriyeh, Hossein. *The State and Revolution in Iran, 1962 - 1982*. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1984.

Bazargan, Mehdi. *The Inevitable Victory*. Translated by Mohammad Yusefi. Bedford, OH: Free Islamic Literature Inc., 1978.

Behn, Wofgang. *Islamic Revolution or Revolution in Islam: A Selected Bibliography*. Berlin: Adiyok, 1980.

Benavides, Gustavo and M. W. Daly (eds.). *Religion and Political Power*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Berberoglu, Berch (ed.). *Power and Stability in the Middle East*. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1989.

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today; Social and Political Aspects of Popular Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970. (Princeton Studies on the Near East)

Bernard, Cheryl and Zalmay Khalilzad. *«The Government of God»: Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press, 1984. (Modern Middle East Series; no. 15)

Berque, Jacques. *Egypt. Imperialism and Revolution*. Translated by Jean Stewart. London: Faber and Faber, 1972.

Bill, James and Robert Springborg. *Politics in the Middle East*. 4th ed. New York: HarperCollins, 1994. (HarperCollins Series in Comparative Politics)

Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: Wiley, [1964].

———. *In a Moment of Enthusiasm: Political Power and the Second Stratum in Egypt*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.

———. *Iran; Political Development in a Changing Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.

———. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented triumph of Nativism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996. (Mohammed El-Hindi Series on Arab Culture and Islamic Civilization)

Brace, Richard M. *Morocco, Algeria, Tunisia*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1964]. (Modern Nations in Historical Perspective. A Spectrum Book; S-604)

Brand, Laurie A. *Jordan's Inter-Arab Relations: The Political Economy of Alliance Making*. New York: Columbia University Press, 1994.

———. *Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search for State*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1988.

Brumberg, Daniel. *L'Islamism au Maghreb-la voix du Sud*. Paris: Karthal, 1988.

Burgat, Francois and William Dowell. *The Islamic Movement in North Africa*. [Austin, TX]: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1993. (Middle East Monograph Series)

———. *The Political Transition in Algeria: Elements for an Analysis*. Amsterdam: Stichting MERA/Middle East Research Associates, 1994.

Burke, Edmond. *Struggle for Survival in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris, 1994.

Burrowes, Robert D. *The Yemen Arab Republic: The Politics of Development, 1962 - 1986*. Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1987. (Westview Special Studies on the Middle East)

Burrows, Bernard. *Footnotes in the Sand: The Gulf in Transition, 1953 - 1958*. Salisbury, UK: Michael Russell, 1990.

Bussol, Assad N. *Islamic Fundamentalism?*. [n. p.]: American Islamic Educational Foundation, 1993.

Butterworth, Charles E. and I. William Zartman (eds.). *Political Islam*. New bury Park, CA: Saga Publications, 1992. (Annals of the American Academy of Political and Social Science; v. 542)

The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa. Executive editor, Trevor Mostyn, Advisory editor, Albert Hourani. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1988.

The Cambridge History of Iran. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968 - 1991. 7 vols.

Caplan, Lionel (ed.). *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

Carapico, Sheila and J. Rone. *Yemen: Human Rights in Yemen during and after the 1994 War*. New York: Human Rights Watch, Middle East, [1994].

Carlsen, Robin Woodsworth. *The Imam and His Islamic Revolution: A Journey in to Heaven and Hell*. Victoria, BC: Snowman Press, 1982.

Charnay, Jean Paul. *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden: Brill, 1971. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 4)

Chehabi, Houchang E. *Iranian Politics and Religious Modernism: The*

Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Chelkowski, Peter J. and Robert J. Pranger (eds.). *Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski.* Durham, NC: Duke University Press, 1988.

Choudhury, G. W. *Islam and the Modern Muslim World.* London: Scorpion Pub., 1993.

Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism.* Boston, MA: Twayne Publishers, 1990. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)

Cleveland, W. L. *A History of the Middle East.* Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Cohen, Amnon. *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Cole, Juan R. I. *Colonialism and Revolution on the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Ubrabi Movement.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. (Princeton Studies on the Near East)

——— and Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest.* New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Coleman, James Smoot [et al.] (eds.). *Political Parties and National Integration in Tropical Africa.* Berkeley, CA: University of California Press, 1964.

The Conflit of Traditionism and Modernism in the Muslim Middle East. Edited with an Introduction by Carl Leiden. [Austin, TX: Humanities Research Center, University of Texas, 1969].

Cooley, John K. *Libyan Sandstorm.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1982.

Cottam, Richard. *Nationalism in Iran: Updated through 1978.* Rev. ed. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1970.

Cragg, Kenneth. *Counsels in Contemporary Islam.* Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]. (Islamic Surveys; 3)

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religions Authority in the First Centuries of Islam.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Cudsi, Alexander and Ali E. Hillal Dessouki (eds.). *Islam and Power.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1981.

Curtis, Michael (ed.). *Religion and Politics in the Middle East.* Boulder, CO:

Westview Press, 1981. (Westview Special Studies on the Middle East)

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press, 1993.

Dahlan, Ahmed Hassan (ed.). *Politics, Administration and Development in Saudi Arabia.* Jeddah, Saudi Arabia: Dar al-Shorouq, 1990.

Daly, M. W. *Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium, 1934 -1965.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991.

Davis, John. *Libyan Politics: Tribe and Revolution: An Account of the Zuwaya and their Government.* London: I. B. Tauris, 1987.

Davis, Joyce M. *Between Jihad and Salam: Profiles in Islam.* Basingstoke: Macmillan, England, 1997.

Deeb, Marius. *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology.* Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. (Occasional Papers Series)

———. *Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rival, 1919-1939.* London: Ithaca Press for the Middle East Centre, St. Antony's College, Oxford, 1979. (St. Antony's Middle East Monographs; no. 9)

——— and Mary Jane Deeb. *Libya since the Revolution: Aspects of Social and Political Development.* New York: Praeger, 1982.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.

———. ———. 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995. (Contemporary Issues in the Middle East)

Delury, George E. and Marc Arnson (eds.). *World Encyclopedia of Political Systems and Parties.* New York: Facts on File, 1987. 3 vols. (Facts on File Library of World History)

Descartes. *Mediations.*

Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World.* New York: Praeger, 1982.

Diallo, Garba. *Mauritania - the Other Apartheid?.* Uppsala, Sweden: Nordiska Afrikainstitutet, 1993.

Dietl, Wilhelm. *Holy War = Heiliger Knieg für Allah.* Translated by Martha Humphreys. New York: Macmillan, 1984.

Dodd, C. H. *The Crisis of Turkish Democracy.* 2nd ed. Huntingdon, England: Eothen Press, 1990.

———. *Democracy and Development in Turkey.* Huntingdon, England: Eothen Press, 1983.

Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York: Oxford University Press, 1982.

Douglas, J. Leigh. *The Free Yemeni Movement, 1935 - 1962.* Edited by Giovanni Chimienti. Beirut: American University of Beirut, 1987.

Drysdale, John. *Whatever Happened to Somalia?.* London: HAAN, 1994.

Dualeh, Hussein Ali. *From Barre to Aideed: Somalia: The Agony of a Nation.* Nairobi, Kenya: Stellagraphics, 1994.

Durrany, K. S. *Impact of Islamic Fundamentalism.* Bangalore: Published for the Christian Institute for the Study of Religion and Society by ISPCK, Delhi, 1993.

East, Roger And Tanya Joseph (eds.). *Political Parties of Africa and the Middle East: A Reference Guide.* Harlow, Essex, UK: Longman; Detroit, Mich.: Gale Research, 1993. (Longman Current Affairs)

Ehteshami, Anoushiravan (ed.). *From the Gulf to Central Asia: Players in the New Great Game.* Exeter, UK: University of Exeter Press, 1994.

——— and Abdel Salam Sidahmed (eds.). *Islamic Fundamentalism.* Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Eickelman, Dale F. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. (Princeton Studies on the Near East)

———. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center.* Austin, TX: University of Texas Press, 1976. (Modern Middle East Studies; no. 1)

——— and James Piscatori (eds.). *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religions Imagination.* London: Routledge, 1990.

——— and ———. *Who Needs an Islamic State?.* London: Grey Seal, 1991. (Contemporary Islam)

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin, TX: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)

Entelis, John P. *Algeria: The Revolution Institutionalized.* Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1986. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

———. *Comparative Politics of North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

———. *Culture and Counterculture in Moroccan Politics.* Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

El Erian, Mohamad A. *Jamjoom: A Profile of Islam, Past, Present, and Future: A Resource Book of Islam and the Muslin World.* Melbourne: Islamic

Publications, 1990.

Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1996.

Esposito, John L. *Islam and Politics*. 3rd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991. (Contemporary Issues in the Middle East)

———. *Islam: The Straight Path*. Expanded ed. New York: Oxford University Press, 1994.

———. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1992.

———. *Revolution: Its Global Impact*. Miami, FL: Florida International University Press, 1990.

——— and John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

——— (ed.). *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. With contributions from Hossein Askari [et al.]. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

———. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami, FL: Florida International University Press; Gainsville, FL: Orders, University Presses of Florida, 1990.

———. *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.

Ezzati, Abul-Fazl. *The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance, 1981.

Al-Farabi. *Al-Farabi: Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

Al-Farsy, Fouad. *Saudi Arabia: A Case Study in Development*. Completely Revised and Updated ed. London; New York: Kegan Paul International, 1986.

Farouk-Sluglett, Marion and Peter Sluglett. *Iraq since 1958: From Revolution to Dictatorship*. London; New York: I. B. Tauris, 1990.

Feld, Warner. J. and Gavin Boyd (eds.). *Comparative Regional Systems: West and East Europe, North America, the Middle East and Developing Countries*. New York: Pergamon Press, 1980. (Pergamon Policy Studies on International Politics)

Ferdinand, Klaus and Mehdi Mozaffari (eds.). *Islam: State and Society*. London: Curzon Press, 1988.

Finkel, Andrew and Nükhet Sirman. *Turkish State, Turkish Society*. London;

New York: Routledge, 1990.

Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. (Harvard Studies in Cultural Anthropology; 3)

Fluehr-Lobban, Carolyn. *Islamic Law and Society in the Sudan.* London; Totowa, NJ: F. Cass, 1986.

———. Richard A. Lobban, Jr., and John Obert Voll. *Historical Dictionary of the Sudan.* 2nd ed. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1992. (African Historical Dictionaries; no. 53)

Freedman, Robert O. (ed.). *The Middle East after Iraq's Invasion of Kuwait.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 1993.

Les Fréres musulmans: Egypte et Syrie, 1928-1982. Présenté par Olivier Carré et Gérard Michaud. [Paris]: Gallimard; Julliard, 1983. (Collection archivesl; 92)

Fukui, Katsuyoshi and John Markakis (eds.). *Ethnicity Conflict in the Horn of Africa.* Athens, OH: Ohio University Press, 1994. (Eastern African Studies)

Fuller, Graham E. *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran.* Boulder, CO: Westview Press, 1991. (Rand Corporation Research Study)

———. *Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative View.* Santa Monica, CA: Rand, 1991.

——— and Ian O. Lesser. *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West.* Boulder, CO: Westview Press, 1995.

The Future of Cosmopolitanism in the Middle East. Amsterdam, Netherlands: Cultural Foundation, University of Amsterdam, 1998.

Gause III, F. Gregory. *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States.* New York: Council on Foreign Relations Press, 1994.

Gauzzone, Laura (ed.). *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.* Reading, Berkshire: Ithaca Press, 1995. (International Political of the Middle East Series; 3)

Gellner, Earnest. *Culture, Identity, and Politics.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1987.

Gerami, Shahin. *Women and Fundamentalism: Islam and Christianity.* New York: Garland Pub. 1996. (Garland Reference Library of the Humanities; vol. 1516. Women's History and Culture; vol. 9)

Ghadbian, Najib. *Democratization and Islamist Challenge in the Arab World.* Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture and Society in Arab North Africa)

Ghods, M. Reza. *Iran in the Twentieth Century: A Political History.* Boulder, CO: L. Rienner Publishers; London: Adamantine, 1989.

Gibb, Hamilton A. R. *Modern Trends in Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947.

———. *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World.* New York: AMS Press, 1973.

Gilkes, Patrick. *Conflict in Somalia and Ethiopia.* Holland: Wayland; New York: New Discovery, 1994. (Conflicts)

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East.* London: I. B. Tauris, 1994.

Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam.* London: Stacey International, 1989.

Goldschmidt, Arthur, Jr. *Historical Dictionary of Egypt.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1994.(African Historical Dictionaries; no. 67)

Gordon, Joel. *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution.* New York: Oxford University Press, 1992. (Studies in Middle Eastern History)

Graham, Douglas. *Saudi Arabia Unveiled.* Dubuque, IA: Kendall/Hunt Pub. Co., 1991.

Green, Jerrold D. *Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization.* New York: Praeger, 1982.

Guazzone, Laura (ed.). *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.* Reading, UK: Ithaca Press, 1995. (International Politics of the Middle East Series; 3)

Gubser, Peter. *Historical Dictionary of the Hashemite Kingdom of Jordan.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1991. (Asian Historical Dictionaries; no. 4)

Guenena, Nemat. *The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt.* Cairo: American University in Cairo Press, 1986. (Cairo Papers on Social Science; v. 9, Monograph 2)

Gullivar, P. H. (ed.). *Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era.* Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1979.

Guolo, Renzo. *Il Partito di dio: L'Islam radicale contro l'occidente.* Prefazione di Enzo Pace. Milano: Guerini e Associati, 1994. (Frontiere; 3)

Gurdon, Charles. *Sudan at the Crossroads.* Cambridgeshire, UK: Menas Press Limited, 1994.

——— (ed.). *The Horn of Africa.* London: UCL Press; New York: St. Martin's Press, 1994. (SOAS/GRC Geopolitics Series)

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910 - 1930.* Leiden: Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, NY: State University of New York Press, 1982.

——— and John L. Esposito. *The Islamic Revival since 1988: A Critical Survey and Bibliography.* With Elizabeth Hiel and Hibba Abugideiri. Westport, CT: Greenwood Press, 1997. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies; no. 45)

———, Byron Haines and Ellison Findly (eds.). *The Islamic Impact.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1984.

———, John Obert Voll and John L. Esposito. *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography.* With Kathleen Moore and David Sawan. New York: Greenwood Press, 1991. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies; no. 20)

Hale, William. *Turkish Politics and the Military.* London; New York: Routledge, 1994.

Halliday, Fred. *After the Shah.* Washington, DC: Institute for Policy Studies, 1980. (Issue Paper Series)

———. *Arabia Without Sultans.* Harmondsworth; Baltimore, MD: Penguin, 1974.

———. *Iran: Revolution and Dictatorship.* Baltimore, MD: Penguin Books, 1979.

———. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics of the Middle East.* London; New York: I. B. Tauris, 1996.

——— and Hamza Alavi (eds.). *State and Ideology in the Middle East and Pakistan.* New York: Monthly Review Press; Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Education, 1988.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* 4th ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Hanf, Theodor. *Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation.* Translated From the German by John Richardson. London: Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1993.

Hanifi, Jamil M. *Islam and the Transformation of Culture.* New York: Asia Pub. House, 1974.

Hanley, Gerald. *Warriors: Life and Death among the Somalis.* With a New

afterword by Joseph Hone. London: England, 1993.

Harris, Christina Phelps. *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood.* Westport, CT: Hyperion Press, 1981. (Hoover Institution Publications)

Harris, Lillian Craig. *Libya: Qadhafi's Revolution and the Modern State.* Boulder, Co: Westview Press; London: Croom Helm, 1986. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

Hassan, Badrul. *Milestones.* Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

Hassan, Mohamed Yusuf. *Somalia: Le Radici del futuro. a Cura di Roberto Balducci.* Rome: IL Passaggio, 1993. (Testimonaize)

Hawwa, Saeed. *The Muslim Brotherhood.* Kuwait: IISFO, 1985.

Heideggar, Martin. *Introduction to Metaphysics.* Passim.

Heikal, Mohamed. *The Return of the Ayatollah: The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini.* London: Deutsch, 1981.

Helms, Christine Moss. *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity.* London: Croom Helm, 1981. (Croom Helm Series on the Arab World)

Heper, Metin. *Historical Dictionary of Turkey.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1994. (European Historical Dictionaries; no. 2)

——— and Ahmet Evin (eds.). *Politics in the Third Turkish Republic.* Boulder, CO: Westview Press, 1994.

——— and Jacob M. Landau (eds.). *Political Parties and Democracy in Turkey.* London; New York: I. B. Tauris, 1991.

——— and Raphael Israeli (eds.). *Islam and Politics in the Modern Middle East.* New York: St. Martin's Press, 1984.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, CA: University of California Press, 1970.

———. ———. Berkeley, CA: University of California Press, [1972].

Heyworth-Dunne, James. *Religious and Political Trends in Modern Egypt.* Washington, DC: [n. pb.], 1950. (His Near and Middle East Monagraphs; 1)

Al-Hibri, Azizah Y. *Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy.* New York; Washington, DC: American Muslim Foundations, 1992.

Hiro, Dilip. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism.* New York: Routledge, 1989.

———. *Inside the Middle East.* London: Routledge; Kegan Paul, 1982.

———. *Iran under the Ayatollahs.* London: Routledge; Kegan Paul, 1985.

———. *Islamic Fundamentalism.* Rev. and updated ed. London: Paladin Grafton Books, 1988. (Paladin Books)

———. *The Rise of Islamic Furdamentalism.* New York: Routledge, 1989.

Hiskett, Mervyn. *The Course of Islam in Africa.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. (Islamic Surveys; 15)

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago, IL: Chicago University Press, 1961.

Holt, P. M. and M. W. Daly. *A History of the Sudan, from Coming of Islam to the Present Day.4*th ed. London; New York: Longman, 1988.

——— (ed.). *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies From the Ottoman Conquest to the United Arab Republic.* London; New York: Oxford University Press, 1968.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

———, Philip. S. Khoury and Mary C. Wilson (eds.). *The Modern Middle East: A Reader.* London: I. B. Tauris, 1993.

Hourani, George F. (ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science.* Albany, NY: State University of New York Press, 1975. (Sutdies in Islamic Philosophy and Science)

Houtsma, M. Th. [et al.] (eds.). *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1960.

Howarth, David. *The Desert King: Ibn Saud and His Arabia.* New York: McCraw-Hill, [1964].

Huband, Mark. *Warriors of the Prophet: The Struggle for Islam.* Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

———. *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon.* New York: Random House, 1972.

Hunter, Shireen T. *Iran After Khomeini.* Foreword by David D. Newsom. New York: Praeger 1992. (Washington Papers; 156)

———. *Iran and the World: Continuity in a Revolutionary Decade.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

——— (ed.). *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Husain, Mir Zohair. *Global Islamic Politics.* New York: HarperCollins College Publishers, 1995.

Husaini, Ishak Musa. *The Moslem Brethren, the Greatest of Modern Islamic Movements.* Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956].

Hussain, Asaf. *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution.* New York: St. Martin's Press, 1995.

———. *Islamic Movements in Egypt, Pakistan, and Iran: An Annotated Bibliography.* London: Mansell Pub.; Bronox, NY: H.W. Wilson Co., 1983.

Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Javid Iqbal, 1960.

Islamic Action Front Party. Prepared by Hani Hourani [el al.]; Translated and Edited by Sa'eda Kilani. Amman: Al-Urdun al-Jadid Research Center, 1993. (Civil Society and Political Life in Jordan)

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism: Jihad as a Global Concern. [n. p.]: Diane Publishers, 1987.

Islamic Movements in North Africa: The Algerian Experience and its Future under Zeroual. London: Gulf Center for Strategic Studies, 1994. (Contemporary Strategic Issues in the Arab Gulf)

Ismael, Tareq Y. and Jacqueline. S. Ismael. *The Gulf War and the New World Order: International Relations of the Middle East.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 1994.

——— and ———. *The People's Democratic Republic of Yemen: Politics, Economics, and Society: The Politics of Socialist Transformation.* London: F. Printer; Boulder, CO: L. Rienner, 1986. (Marxist Regimes Series)

Israeli, Raphael. *Fundamentalist Islam and Israel: Essays in Interpretation.* Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, 1993. (Milken Library of Jewish Public Affairs)

———. *Muslim Fundamentalism in Israel.* London; Washington, DC: Brassey's (UK), 1993.

Jabbari, Ahmad and Robert Oslon (eds.). *Iran: Essays on a Revolution in the Making.* Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981.

Jaber, Hala. *Hezbollah: Born with a Vengeance.* New York: Columbia University Press, 1997.

Jackson, Henry F. *The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary Society.* Westport, CT: Greenwood Press, 1977. (Contributions in Afro-American and African Studies; no. 30)

Jameelah, Maryam. *Islam in Theory and Practice.* Lahore: Matbaat-ul-Maktab al-Ilmiyyah, 1973.

Jankowski, James P. *Egypt's Young Rebels: «Young Egypt,» 1933 - 1952.* Stanford, CT: Hoover Institution Press, [1975]. (Hoover Institution Publications; 145)

Jansen, Johannes J. G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

———. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* New York: Macmillan, 1986.

Jawad, Haifa A. (ed.). *The Middle East in the New World Order.* Basingstoke, Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1994.

Jerichow, Anders and Jergen Baek Simonsen (eds.). *Islam in a Changing World: Europe and the Middle East.* Richmond, Surrey: Curzon, 1997.

Joffé, George (ed.). *North Africa: Nation, State, and Region.* London; New York: Routledge, 1993. (Routledge/SOAS Contemporary Politics and Culture in the Middle East Series)

Joffe, E. G. H. and C. R. Pennell (eds.). *Tribe and State: Essays in Honour of David Montgomery Hart.* Wisbech, Cambridgeshire, England: Middle East and North African Studies Press, 1991.

Jordanian Political Parties. Prepared by Hani Hourani [et al.]; Translated by Nawal El-Haj. Amman: Research Center, 1993. (Civil Society and Political Life in Jordan)

Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley, CA: University of California Press, 1993. (Comparative Studies in Religion and Society; 5)

Kabuli, Niaz Faizi. *Democracy According to Islam.* Pittsburgh, PA: Dorrance Pub. Co., 1994.

Kamrava, Mehran. *Revolution in Iran: The Roots of Turmoil.* London; New York: Routledge, 1990.

Karam, Azza M. *Women, Islamisms, and the State: Contemporary Feminisms in Egypt.* Basingstoke, UK: Macmillan, 1997.

Karpat, Kemal H. *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-party System.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959.

——— [et al.]. *Social Change and Politics in Turkey. A Structural-Historical Analysis.* Leiden: Brill, 1973. (Social Economic and Political Studies of the Middle East; v. 7)

——— (ed). *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East.*

London: Pall Mall, 1968. (Pall Mall Library of Middle Eastern Affairs).

Katouzian, Homa. *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*. London; New York: I. B. Tauris; New York: St. Martin's Press, 1990.

Katzman, Kenneth. *The Warriors of Islam: Iran's Revolutionary Guard*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani.»* Including a translation of the Refutation of the Materialists from the Original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley, CA: University of California Press, 1968.

———. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. With a Section by Yann Richard. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Kedourie, Elie. *Afghani and Abduh*. London: Frank Cass, 1966.

Kedourie, Sylvia (ed.). *Turkey: Identity, Democracy and Politics*. London: Frank Cass, 1996.

Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Translated From the French by Jon Rothschild. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

———. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Translated by Jon Rothschild. London: Saqi Books, 1985.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform; The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Khadduri, Majid. *Modern Libya: A Study in Political Development*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1968.

———. *Political Trends in the Arab World; The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970].

———. *Socialist Iraq: A Study in Iraqi Politics Since 1968*. Washington, DC: Middle East Institute, 1978.

Khalid, Mansour. *The Government They Deserve: The Role of the Elite in Sudan's Political Evolution*. London; New York: Kegan Paul International, 1990.

Khomeini, Ruhollah. *Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Translated by Hamid Algar. London: Muslim Institute, 1979.

———. *Imam's Final Discourse: The Text of the Political and Religious Testament of the Leader of Islamic Revolution and the Founder of the Islamic Republic of Iran, Imam Khomeini*. Tehran: Ministry of Guidance

and Islamic Culture, [1989].

———. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini.* Translated and annonated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.

———. *Islamic Government.* New York: Manor Books, 1979.

———. *Sayings of the Ayatollah Khomeini.* Translated by Jean-Marie Xaviere. New York: Bantam Books, 1980.

———. *Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini.* Tehran: Hamadani Foundation Publishers, [n. d.].

Khoury, Philip S. *Syria and the French Mandate: The Politics on Arab Nationalism, 1920-1945.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987. (Princeton Studies on the Near East)

———. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Middle East Library)

Khumeini Speaks Revolution. Compiled by Mohiuddin Ayyubi; English Rendering by N. M. Shaikh. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

Khuri, Fuad I. *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam.* London: Saqi Books, 1990.

———. *Tribe and State in Bahrain: The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 14)

Koloctronis, Jamilah. *Islamic Jihad: An Historical Perspective.* [n. p.]: American Trust Publications, 1990.

Korbani, Agnes. *The Political Dictionary of Modern Middle East.* Lanham, MD: University Press of America, 1995.

Kostiner, Joseph. *The Struggle for South Yemen.* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1984.

Koury, Enver M. and Charles G. MacDonald (eds.). *Revolution in Iran: A Reappraisal.* Hyattsville, MD: Institute of Middle Eastern and North African Affairs, 1982.

Kramer, Martin. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East.* New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

———. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses.* New York: Columbia University Press, 1986.

———. *The Moral Logic of Hizballah.* [Tel Aviv]: Dayan Center for Middle

Eastern and African Studies, Shiloah Institute, Tel Aviv University, 1987. (Occaisonal Paper; no. 101)

———. *Political Islam*. Foreword by Robert G. Neumann. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980. (Washington Papers; v. 8, 73 a Sage Policy Paper)

Laanatza, Marianne [et al.] (eds.). *Egypt Under Pressure: A Contribution to the Understanding of Economic, Social, and Cultural Aspect of Egypt Today.* Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1986.

Lackner, Helen. *A House Built On Sand: A Political Economy of Saudi Arabia.* London: Ithaca Press, 1978.

———. *PDR Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia.* London: Ithaca Press, 1985.

Laffin, John. *Holy War, Islam Fights.* London: Grafton Books, 1988.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1981. (London Oriental Series; v. 36)

Lamchichi, Abderrahim. *Islam et contestation au Maghreb.* Paris: L'Harmattan, 1989. (Collection «Histoire et perspectives méditerranéans»)

———. *Islam, islamisme, et modernité.* Paris: L'Harmattan, 1994. (Collection «Histoire et perspectives méditerranéans»)

———. *L'Islamisme en Algerie.* Paris: L'Harmattan, 1992. (Collection «Hstoire et perspectives méditerranéennes»)

Landau, Jacob M. *Politics and Islam: The National Salvation Party in Turkey.* Salt Lake City, UT: Middle East Center, University of Utah, 1976. (Research Monograph; no. 5)

———. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization.* Oxford, England: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989.

———. ———. Oxford: Oxford University Press, 1992.

———, Ergun Ozbudun and Frank Tachau. *Electoral Politics in the Middle East: Issues, Voters, and Elites.* London: Croom Helm; Stanford, CA: Hoover Institution Press, 1980.

Lapidus, Ira M. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective.* Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983. (Policy Papers in International Affairs; no. 18)

———. *A History of Islamic Societies.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1988.

Latta, Rafiq. *Yemen: Unification and Modernization.* London: Gulf Centre for

Strategic Studies, 1994.

Lawless, Richard I. (comp.). *Libya.* Oxford; Santa Barbara, CA: Clio Press, 1987. (World Bibliographical Series; vol. 79)

Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.* San Francisco: Harper and Row, 1989.

———. *Religious Fundamentalism.* Durham, NC: Duke University Press, 1993.

Lawson, Fred H. *Bahrain: The Modernization of Autocracy.* Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

———. *Oppositional Movements and U.S. Policy toward the Arab Gulf States.* New York: Council on Foreign Relations, 1992.

Layne, Linda L. (ed.). *Elections in the Middle East: Implications of Recent Trends.* Boulder, CO: Westview Press, 1987. (Wetview Special Studies on the Middle East)

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity.* Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Lemu, Aisha B. *Laxity, Moderation, and Extremism in Islam.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1993. (Occasional Papers; 5)

Lesch, Ann Mosely. *Arab Politics in Palestine, 1917 - 1939: The Frustration of a Nationalist Movement.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey.* London: Oxford University Press, 1996.

———. *Islam and the West.* New York: Oxford University Press, 1993.

———. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East.* New ed., rev. and expanded. Chicago, IL: Open Court, 1993.

———. *The Political Language of Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

———. *The Shaping of the Modern Middle East.* New York: Oxford University Press, 1994.

Lewis, I. M. *Religion in Context: Cults and Charisma.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986.

——— (ed.). *Islam in Tropical Africa.* Bloomington, IN; London: International African Institute in association with Indiana University Press, 1964.

———. *Nationalism and Self Determination in the Horn of Africa.* London: Ithaca Press, 1983.

Looney, Robert E. *Economic Origins of the Iranian Revolution*. New York: Pergamon Press, 1982. (Pergamon Policy Studies on International Development)

Lorentz, John H. *Historical Dictionary of Iran*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1995. (Asian Historical Dictionaries; no. 16)

Luciani, Giacomo (ed.). *The Arab State*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Lunden, Thomas (ed.). *Euro-Islam*. Stockholm: Swedish Institute, 1996.

MacEoin, Denis and Ahmed al-Shahi (eds.). *Islam in the Modern World*. London: Croom Helm, 1983.

Machiavelli. *Discourse 1, I*, vi (3), principle xv.

Maddy-Weitzman, Bruce and Efraim Inbar. (eds.). *Religious Radicalism in the Greater Middle East*. London; Portland, OR: F. Cass, 1997. (Cass Series on Political Violence; 4)

Makiya, Kanan. *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising, and the Arab World*. New York: W. W. Norton, 1993.

Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Middle East Library; 29)

———. *Shi'i Thought From the South of Lebanon*. Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1988. (Papers on Lebanon; no. 7)

——— (ed.). *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*. London; Boston, MA: Graham and Trotman, 1993. (Arab and Islamic Law Series)

Maqsood, Ruqaiyyah Waris. *Islam: A Dictionary*. Cheltenham, UK: Thornes Ltd., 1996.

Mardin, Serif (ed.). *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East)

Markakis, John. *National and Class Conflict in the Horn of Africa*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1987. (African Studies Series; 55)

Marr, Phebe. *The Modern History of Iraq*. Boulder, CO: Westview Press; London: Longman, 1985.

——— and William Lewis (eds.). *Riding the Tiger: The Middle East Challenge after the Cold War*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Martin, B. G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge,

MA: Cambridge University Press, 1976. (African Studies Series; 18)

Martin, Malachi. *The Encounter*. New York: Farrar, Straus and Giroux, [1970].

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago IL: University of Chicago Press, 1994. (Fundamentalism Project; v. 4)

——— and ———. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism Project; v. 2)

——— and ———. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism Project; v. 3)

——— and ———. *Fundamentalisms Observed*. A Study Conducted by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (Fundamentalism Project; v. 1)

Maudoodi, Sayyed Abulala. *The Islamic Way of Life*. Lahore: Markazi Maktaba Jama'at-i-Islami, [n.d.].

———. *The Process of Islamic Revolution*. Lahore: Islamic Publications, 1997.

———. *A Short History of Revivalist Movements in Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited, 1963.

———. *Towards Understanding Islam*. 8th ed. Lahore: Islamic Publications Limited, 1960.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 1991.

McDaniel, Tim. *Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Memoirs of Hasan al-Banna. Translated by M.N. Shaikh. Karachi: Internation Islamic Publishers, 1981.

Menashri, David (ed.). *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Boulder, CO: Westview Press, 1990. (Westview Special Studies on the Middle East)

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Translated by Mary Jo Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., [1992].

Middle East Contemporary Survey. New York: Holmes and Meier, 1991-1993.

Milani, Mohsen M. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. Boulder, CO: Westview Press, 1988. (Westview

Special Studies on the Middle East)

Milter, Louis. *Contemporary Turkish Writers: A Critical Bibliography of Leading Writers in the Turkish Republican Period up to 1980*. Bloomington, IN: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1988. (Uralic and Altaic Series; v. 146)

Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Politics in Palestine*. London; New York: Tauris Academic Studies, 1996. (Library of Modern Middle East Studies; 10)

Mirsky, Yehuda and Matt Ahrens (eds.). *Democracy in the Middle East: Defining the Challenge*. Contributors, Joshua Muravchik [et al.]. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1993.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969. (Middle Eastern Monographs; 9)

Moghadam, Valentine M. (ed.). *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London; Atlantic Hughlands, NJ: Zed Books; Karachi: Oxford University Press, 1994.

———. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Mohaddessin, Mohammad. *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat*. Washington, DC: Seven Locks Press, 1993.

Mohamed, Omer Beshir. *Revolution and Nationalism in the Sudan*. London: Collings, 1974.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Moore, Clement Henry. *Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry*. 2nd ed. Cairo: American University in Cairo Press, 1994.

———. *Politics in North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia*. Boston, MA: Little, Brown, [1970]. (Little Brown Series in Comparative Politics. A Country Study)

———. *Tunisia since Independence; The Dynamics of One-Party Government*. Berkeley, CA: University of California Press, 1972.

Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987. (Contemporary Issues In The Middle East)

Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*. London: Faber and Faber, 1982.

Mostyn, Trevor and Albert Hourani (eds.). *Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*. Cambridge, MA; New York: Cambridge

University Press, 1988.

Moten, Abdul Rashid. *Political Science: An Islamic Perspective.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996.

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran.* New York: Pantheon Books, [1986].

———. ———. New York: Pantheon Books, 1988.

Moussalli, Ahmad S. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey.* Lanham, MD: Scarecrow Press, 1999. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 23)

———. ———. Amsterdam, Netherlands: Cultural Foundation, University of Amsterdam, 1998.

———. *The Future of Cosmopolitanism in the Middle East.* Amsterdam, Netherlands: European Cultural Foundation, 1997.

———. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001.

———. *Moderate and Radical Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999.

———. ———. Beirut: American University of Beirut, 1995.

———. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb.* Beirut: American University of Beirut, 1992.

———. ———. [other ed.]. Beirut: American University of Beirut, 1995.

———. *Religious Mutual Perceptions.* Edited by Jacque Waardenburgh. Lausanne: University of Lausanne, 1997.

———. *Understanding Islam: Basic Principles.* Reading, UK: Garnet Publishing Limited, 2000.

——— (ed.). *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities.* Reading, UK: Ithaca Press, 1998.

Muddathir, Abd al-Rahim. *Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development, 1899 - 1956.* Oxford: Clarendon, 1969. (Oxford Studies in African Affairs)

Munson, Henry, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East.* New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

———. *Religion and Power in Morocco.* New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Muslih, Muhammad Y. *The Origins of Palestinian Nationalism.* New York: Columbia University Press, 1990.

Mutahhari, Mohammad S. *Jihad: The Holy of Islam and its Legitimacy in the Qur'an.* Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.

Mutahhari, Murtaza. *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and The Universe.* Translated from the Persian by R. Campbell; with annotations and introduction by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, [1985]. (Contemporary Islamic Thought, Persian Series)

———. *Islamic Movements in Twentieth Century.* Tehran: Great Islamic Library, 1979.

———. *The Martyr.* Tehran: Great Islamic Library, 1980.

Mutalib, Hussin and Taj ul-Islam Hashmi (eds.). *Islam, Muslims and the Modern State: Case-studies of Muslims in Thirteen Countries.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1994.

Nacos, Brigitte L. *Terrorism and the Media: From the Iran Hostage Crisis to the World Trade Centre Bombing.* New York: Columbia University Press, 1994.

Nadvi, Syed Habibul Haq. *Islamic Fundamentalism: A Theology of Liberation and Renaissance.* Durban, South Africa: Academia, the Center for Islamic, Near and Middle Eastern Studies, Planning and Publication, 1995.

Na'im, Abdullahi Ahmed and Peter N. Kok. *Fundamentalism and Militarism: A Report on Root Causes of Human Rights Violations in the Sudan.* New York: Fund for Peace, 1991.

Al-Naqeeb, Khaldoun Hasan. *Society and State in the Gulf and Arab Peninsula: A Different Perspective.* Translated by L. M. Kenny; Emended by Ibrahim Hayani. London; New York: Routledge, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam.* London: Unwin Hyman, 1988.

———. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia.* Edited by Mehdi Amin Razavi. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

———. *Islamic Life and Thought.* London: Allen and Unwin, 1981.

———. *Traditional Islam in the Modern World.* London; New York: K. Paul International, 1987.

———, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (eds.). *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History.* Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

———, ——— and ———. *Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality.* Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

Navabpour, Reza. *Iran.* Oxford, UK; Santa Barbara, CA: CLIO Press, 1988. (World Bibliographical Series; vol. 81)

Naylor, Philip Chiviges and Alf Andrew Heggoy. *The Historical Dictionary of Algeria.* 2nd ed. Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1994. (African Historical Dictionaries; no. 66)

Nelson, Harold D. (ed.). *Morocco, A Country Study.* 5th ed. Washington, DC: Foreign Area Studies, The American University, 1985. (DA Pam; 550 - 49. Area Handbook Series)

———. *Tunisia: A Country Study.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1986. (Area Handbook Series)

Niblock, Tim. *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics, 1898 - 1985.* Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

——— (ed.). *State, Society and, Economy in Saudi Arabia.* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982.

——— and Emma Murphy (eds.). *Economic and Political Liberalization in the Middle East.* London; New York: British Academic Press.

Nielsen, Niels C. *Fundamentalism, Mythos, and World Religions.* Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Norton, Augustus Richard (ed.). *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon.* Foreword by Leonard Binder. Austin, TX: University of Texas Press, 1987. (Modern Middle East Series, no. 13)

———. *Civil Society in the Middle East.* Leiden; New York: Brill, 1995-1996. 2 vols. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East; v. 50)

O'Ballance, Edgar. *Islamic Fundamentalist Terrorism, 1979-95: The Iranian Connection.* Washington Square, NY: New York University Press, 1997.

Ortayl, Ilber (ed.). *Liberal Elements in the Programmes of Turkish Political Parties: Economic Policy and Industrialization.* Ankara: Türkiye Esnaf-Sanatkar ve Kücük Sanayi Arast, ma Enstitüsü, 1992. (TES-AR yay, nlar; no. 3)

O'Sullivan, Noel (ed.). *Revolutionary Theory and Political Reality.* Brighton, UK: Harvester; New York: St. Martin's Press, 1983.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. John L. Esposito, editor in Chief; editors, Sharough Akhavi.. [et al.], Senior Consultant, Albert Hourani; Consultants, Dale F. Eickelman.. [et al.]; Advisers, Feroz Ahmad.. [et al.]. New York: Oxford University Press, 1995. 4 vols.

Pant, Girijesh (ed.). *The Political Economy of West Asia: Demography,*

Democracy, and Economic Reforms. Delhi: Mank Publications, 1994.

Parker, Richard B. *North Africa: Regional Tensions and Strategic Concerns*. New York: Praeger, 1984.

Parsa, Misagh. *Social Origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1989. (Studies in Political Economy)

Partinton, D. V. (ed.). *The Middle East: Annual Issues and Events*. Boston: G. K. Hall, 1985.

Peretz, Don. *Intifada: The Palestinian Uprising*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

———. Richard U. Moench and Safia K. Mohsen. *Islam: Legacy of the Past, Challenge of the Future*. [Croton-on-Hudson, NY]: North River Press; [New York]: Horizon/New Horizon Press, 1984.

Peters, F. E. *Allah's Commonwealth; A History of Islam in the Near East, 600 - 1100 A.D.* New York: Simon and Schuster, [1973].

Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Peterson, J. E. *The Arab Gulf States: Steps Toward Political Participation*. Foreword by Majid Khadduri. New York: Praeger, 1988. (Washington Papers; 131)

———. *Historical Dictionary of Saudi Arabia*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1993. (Asian Historical Dictionaries; no. 14)

Pipes, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, 1983.

——— (ed.). *Sandstorm: Middle Conflicts and America*. Lanham, MD: University Press of America; [Philadelphia]: Foreign Policy Research Institute, 1993.

Piscatori, James P. *Islam in a World of Nation-states*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986.

——— (ed.). *Islam in the Political Process*. [London]: Royal Institute of International affairs; New York: Cambridge University Press, 1983.

———. *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago, IL: Fundamentalism Project, American Academy of Arts and Sciences, 1991.

Political Parties of Africa and the Middle East: A Reference Guide. Harlow, Essex, UK: Longman; Detroit, Mich: Gale Research, 1993. (Longman Current Affairs)

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Pridham, B. R. (ed.). *Contemporary Yemen: Politics and Historical Background.* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1984.

Qaddafi's Green Book. An Unauthorized Edition. Edited with an Introduction by Henry M. Christman. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988.

Quandt, William B. *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954 - 1968.* Cambridge, MA: MIT Press, [1969]. (M.I.T. Studies in Comparative Politics Series)

Qutb, Muhammad. *Islam, The Misunderstood Religion.* 6th ed. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO), 1986.

Qutb, Sayyed. *In the Shades of the Qur'an.* London: MWH, 1979.

———. *Islam and Universal Peace.* [Indianapolis, IN: American Trust Publications], 1977.

Qutb, Sayyed. *Islam: The Religion of the Future.* Chicago, IL: Kazi Publications, 1988.

———. *Basic Principles of Islamic World View.* Berkeley, CA: Mizan Press, 1993.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 15)

Ramazani, R. K. *Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986.

——— (ed.). *Iran's Revolution: The Search for Consensus.* Bloomington, IN: Indiana University Press; Washington, DC: Middle East Institute, 1990.

Ranstorp, Magnus. *Hizballah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis.* London: Macmillan, 1996.

Rezun, Miron (ed.). *Iran at the Crossroads: Global Relations in a Turbulent Decade.* Boulder, CO: Westview Press, 1990. (Westview Special Studies on the Middle East)

Richards, Alan and John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East: State, Class, and Economic Developments.* Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Roberts, David. *The Ba'th and the Creation of Modern Syria.* New York: St. Martin's Press, 1987.

Robinson, Francis (ed.). *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World.* New York: Cambridge University Press, 1996.

Rodinson, Maxim. *Islam and Capitalism.* Austin, TX: University of Texas Press, 1981.

Roff, William R. (ed.). *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*. London: Croom Helm, 1987.

Rondot, Pierre. *The Militant Fundamentalist Current in the Muslim Community*. Brussels, Belgium: Pro Mundi Vita, 1982. (Pro Mundi Vita Bulletin; 89)

Ronen, Dov (ed.). *Democracy and Pluralism in Africa*. Boulder, CO: L. Rienner; Sevenoaks, Kent: Hodder and Stoughton, 1986.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. London: Tauris; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Rubin, Barry. *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. New York: St. Martin's Press, 1990.

Rudkin, Anthony and Irene Buthcher (comps.). *A Book World Directory of the Arab Countries, Turkey and Iran*. London: Mansell; Detroit, MI: Gale, 1981.

Ruedy, John. *Modern Algeria. The Origins and Development of a Nation*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

——— (ed.). *Islamism and Secularism in North Africa*. New York: St. Martin's Press; Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, George Town University; Basingstoke, UK: Macmillan, 1994.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1981.

———. *The Just Ruler (al-Sult-an al-'-adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.

Saeed, Javaid. *Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey*. Westport, CT; London: Praeger, 1994.

Safi, Louay M. *The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World*. Lanham, MD: University Press of America, 1994.

Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community; An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1961]. (Harvard Middle Eastern Studies; 5)

Sahliyeh, Emile. *In Search of Leadership: West Bank Politics since 1967*. Washington, DC: Brookings Institution, 1988.

Said Zahlan, Rosemarie. *The Making of the Modern Gulf States: Kuwait, Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates, and Oman*. London: Unwin Hyman, 1989. (Making of the Middle East)

Saqr, A. *Islamic Fundamentalism*. Chicago, TL: Kazi Publications, 1987.

Al-Sayyed-Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt's Liberal Experiment, 1922 - 1936.* Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

———. *A Short History of Modern Egypt.* Cambridge,MA; New York: Cambridge University Press, 1985.

Salamé, Ghassan (ed.). *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World.* London; New York: I.B. Tauris, 1994.

Salamé, Ghassan (ed.). *The Foundations of the Arab State.* London: Croon Helm, 1987. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v. 1)

Salehi, M. M. *Insurgency Through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran.* New York: Praeger, 1988.

Salem, Norma. *Habib Bourguiba, Islam, and the Creation of Tunisia.* London; Dover, NH: Croom Helm. 1984.

Sarraf, Tahmoores. *Cry of a Nation: The Saga of the Iranian Revolution.* New York: P. Lang, 1990. (American University Studies. Series XI, Anthropology and Sociology; vol. 38)

Satloff, Robert B. *From Abdullah to Hussein: Jordan in Transition.* New York: Oxford University Press, 1994. (Studies in Middle Eastern History)

———. *The Politics of Cahnge in the Middle East/. Boulder, CO: Westview Press, 1993.*

———. *The Politics of Change in Saudi Arabia.* Boulder, CO: Westview Press, 1993.

———. *They Cannot Stop Our Tongues: Islamic Activism in Jordan.* Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1988.

Al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936.* Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Schwedler, Jillian (ed.). *Toward Civil Society in the Middle East.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 1995.

———. *Toward Civil Society in the Middle East?: A Primer.* London: Lynne Rienner, 1996.

Shahin, Emad Eldin. *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa.* Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)

Sharabi, Hisham. *Nationalism and Revolution in the Arab World (The Middle East and North Africa).* Princeton, NJ: Van Nostrand, [1966]. (New Perspectives in Political Science Series; 7)

———. (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures.* Boulder, CO: Westview Press; London: Mansell Pub., 1988.

Shari'ati, Ali. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique.* Translated by R. Campbell. Berkeley, CA: Mizan Press, 1980. (Contemporary Islamic Thought: Persian Series)

———. *On the Sociology of Islam: Lectures.* Translated From the Persian by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1979.

Shaw, Stanford. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1976-1977. 2 vols.

Sid Ahmad, Abdel Salam and Anoushiravan Ehteshemi (eds.). *Islamic Fundamentalism in Perspective.* Boulder, CO: Westview, 1995.

Silverburg, Sanford R. *Middle East Bibliography.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1992. (Scarecrow Area Bibliographies; 1)

Simon, Reeva S. *Iraq between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology.* New York: Columbia University Press, 1986.

Simone, T. Abdou Maliqalim. *In Whose Image?: Political Islam and Urban Practices in Sudan.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Simpson, John. *Inside Iran: Life under Khomeini's Regime.* New York: St. Martin's Press, 1988.

Sivan, Emmanuel. *Interpretations of Islam: Past and Present.* Princeton, NJ: Darwin Press, 1985.

———. *Islamic Fundamentalism and Antisemittism* (Hebrew). Jerusalem: Shazar Library, Institute of Contemporary Jewry, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, Hebrew University of Jerusalem, 1985.

———. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* Enl. ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

——— and Menachem Friedman. (eds.). *Religious Radicalism and Politics in the Middle East.* Albany, NY: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

Sjolander, Claire Turenne and Wayne S. Cox (eds.). *Beyond Positivism: Critical Reflections on International Relations.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994.

Sluglett, Peter. *Britain in Iraq, 1914-1932.* Oxford: Oxford University Press, 1976. (St. Antony's Middle East Monagraphs; no. 4)

Smith, Charles D. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal.* Albany, NY: State University of New York Press, 1983. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Spinoza. *Ethics, 11*. prop vii: Def iv.

———. *Ethics*. Edited by Dagobert Runes. New York: Citadel Press, 1976.

Spencer, Herbert. *First Princiles*. New York: [n. pb.], 1910.

St. John, Ronald Bruce. *Historical Dictionary of Libya*. 3rd ed. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1988. (African Historical Dictionaries; no. 33)

Stempel, John D. *Inside the Iranian Revolution*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981.

Stone, Martin. *The Agony of Algeria*. London: Hurst, 1997.

Stookey, Robert W. *South Yemen, A Marxist Republic in Arabia*. Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1982. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

———. *Yemen: The Politics of the Yemen Arab Republic*. Boulder, CO: Westview Press, 1978. (Westview Special Studies on the Middle East)

Strauss, Leo. *Political Philosophy*. Edited with Intoduction by Hilail Gildin. Indianapolis: Pegasus, [1975].

Studies in Muslim-Jewish Relations. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, in cooperation with the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995.

Suleiman, Michael W. *Political Parties in Lebanon; The Challenge of a Fragmented Political Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, [1967].

Sullivan, Denis J. *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*. Gainseville, FL: University Press of Florida, 1994.

Tabari, Azar and Nahid Yeganeh. *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*. London: Zed Press; Westport, CT: Lawrence Hill, 1982. (Women in the Third World)

Tabatabai, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.

Tachau, Frank. *Turkey: The Politics of Authority, Democracy and Development*. New York: Praeger, 1984.

——— (ed.). *Political Parties of the Middle East and North Africa*. Westport, CT: Greenwood Press, 1994. (Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties; 1062 - 9726)

Taheri, Amir. *Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism*. London: Hutchinson, 1987.

———. *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*. London: Hutchinson, 1985.

Taji-Farouk, Suha. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996.

Tamadonfar, Mehran. *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*. Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

Tamimi, Azzam (ed.). *Power-sharing Islam?*. London: Liberty for Muslim World, 1993.

Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

Taylor, Peter. *States of Terror: Democracy and Political Violence*. London: BBC Books, 1993.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*. Translated by Judith von Sivers; Foreword by Peter von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

———. *Religious Fundamentalism and Ethnicity in the Crisis of the Nation-state in the Middle East: Subordinate Islamic and Pan-Arab Identities and Subordinate Islamic and Sectarian Identities*. Berkeley, CA: Center for German and European Studies, 1992.

Toprak, Binnaz. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: Brill, 1981. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes Sociales, économiques et Politiques du Moyen Orient; v. 32)

Trimingham, J. Spencer. *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

———. *The Influence of Islam upon Africa*. London; New York: Longman; Beirut: Librairie du Liban, 1980. (Arab Background Series)

Tucker, Judith E. (ed.). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*. London; New York: Routledge, 1994.

Unger, Roberto Mangabeira. *Knowledge and Politics*. New York: Free Press, [1975].

United States. Library of Congress. General Reference and Bibliography Division. *Turkey: A Selected List of References*. Compiled by Grace

Hadley Fuller. Washington, DC: The Library, 1959.

Vatikiotis, P. J. *The History of Egypt*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980.

Voll, John L. *The Political Impact of Islam in the Sudan*. Washington, DC: Department of State, 1984.

——— and Sarah Potts Voll. *The Sudan: Unity and Diversity in a Multicultural State*. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

——— (ed.). *Sudan: State and Society in Crisis*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

Voll, John Obert. *Islam, Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994. (Contemporary Issues on the Middle East)

Von Grunebaum, Gustave. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Westport, CT: Greenwood Press, 1983.

Waardenburgh, Jacque (ed.). *Religious Mutual Perceptions*. Lausanne, Switzerland: University of Lausanne, 1998.

Warburg, Gabriel R. *Egypt and the Sudan: Studies in History and Politics*. London, England; Totowa, NJ: F. Cass, 1985.

——— and Uri M. Kupferschimdt (eds.). *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. New York: Greenwood Press; Praeger 1983.

Waterbury, John. *The Commander of the Faithful; The Moroccan Political Elite - A Study in Segmented Politics*. New York: Columbia University Press, [1970]. (Modern Middle East Series; v. 2)

———. *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983. (Princeton Studies on the Near East)

———. *Exposed to Innumerable Delusions: Public Enterprise and State Power in Egypt, India, Mexico, and Turkey*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993. (Political Economy of Institutions and Decisions)

Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London; New York: Routledge, 1988.

Weiker, Walter F. *The Modernization of Turkey. From Ataturk to the Present Day*. New York: Holmes and Meier Publishers, 1981.

———. *Political Tutelage and Democracy in Turkey. The Free Party and Its Aftermath*. Leiden: Brill, 1973. (Social, Economic and Political Studies of

the Middle East; v. 8)

Weiner, Myron and Ali Banuazizi (eds.). *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994. (Contemporary Issues in the Middle East)

Wenner, Manfred W. *Modern Yemen, 1918-1966*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1967]. (Johns Hopkins University. Studies in Historical and Political Science; ser. 85, no. 1)

Wiley, Joyce N. *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1992.

Willis, Michael. *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. Reading, UK: Ithaca Press, 1996.

Woodward, Peter. *Sudan, 1898 - 1989: The Unstable State*. Boulder, CO: L. Rienner; London: L. Crook Academic Pub., 1990.

——— and Murray Forsyth (eds.). *Conflict and Peace in the Horn of Africa: Federalism and its Alternative*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, VT: Dartmouth Pub. Co., 1994.

Wright, Robin. *In The Name of God: The Khomeini Decade*. New York: Simon and Schuster, 1989.

———. *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam*. New York: Linden Press; Simon and Schuster, 1985.

Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopedia Iranica*. Cambridge, MA: Routledge; London: Kegan Paul, 1982.

Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Western Special Studies on the Middle East)

Yorke, Valerie. *Domestic Politics and Regional Security: Jordan, Syria, and Israel: The End of an Era?*. Aldershot; Brookfield: Gower, 1988.

Youssef, Michael. *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West*. Leiden: E.J. Bill, 1985. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 39)

Zahlan, Rosemarie. *The Making of the Modern Gulf States*. London: Unwin Hyman, 1989.

Zartman, I. William. *Government and Politics in North Africa*. New York: Frederick A. Praeger, 1963.

——— (ed.) *The Political Economy of Morocco*. New York: Praeger, 1987. (SAIS Study on Africa)

——— *Tunisia: The Political Economy of Reform.* Boulder, CO: L. Rienner, 1991. (SAIS African Studies Library)

——— and William Mark Habeeb (eds.). *Polity and Society in Contemporary North Africa.* Boulder, CO: Westview Press, 1993. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)

Zebiri, Kate. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Ziring, Lawrence. *Iran, Turkey, and Afghanistan: A Political Chronology.* New York: Praeger, 1981.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East.* 2nd ed. London: I. B. Tauris, 1993.

Periodicals

Aba Namay, Rahshe. «Constitutional Reform: A Systemization of Saudi Politics.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*: vol. 16, Spring 1993.

Abaza, Mona. «The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia: A Critical Perspective.» *Sojourn* (Singapore): vol. 6, no. 2, August 1991.

'Abdallah, Ahmad. «Egypt's Islamists and the State.» *Middle East Report*: vol. 23, no. 183, July-August 1993.

Abdelmoula, Adam M. «The 'Fundamentalist' Agenda for Human Rights: The Sudan and Algeria.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 18, no. 1, Winter 1996.

Abedin, Syed Z. «Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World Conference on Muslim Minorities.» *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*: vol. 12, July 1991.

Abramowitz, Morton. «Dateline Ankara: Turkey After Ozal.» *Foreign Policy*: no. 91, Summer 1993.

Abramson, Gay. «Rise of the Crescent (Islamic Fundamentalism in North Africa).» *Africa Report*: vol. 37, no. 2, March-April 1992.

Abu-Amr, Ziad. «Hamas: A Historical and Political Background.» *Journal of Palestine Studies*: vol. 12, Winter 1993.

Abu Khalil, As'ad. «Hizbullah in Lebanon: Islamisation of Leninist Organisational Principles.» *Middle Eastern Studies*: vol. 27, no. 3, July 1991.

———. «The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century.» *Middle East Journal*: vol. 48, Autumn 1994.

———. «A Viable Partnership: Islam, Democracy, and the Arab World.» *Harvard International Review*: vol. 15, no. 2, Winter 1992-1993.

Abu-Lughod, Ibrahim. «Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics.» *Review of Politics*: vol. 28, no. 4, 1966.

Abu-Rabi', Ibrahim M. «Islamic Resurgence and the 'Problem Tradition' in the Modern Arab World : The Contemporary Debate.» *Islamic Studies:* vol. 34, no. 1, Spring 1995.

——. «A Note on Some Recent Western Writings on Islamic Resurgence.» *Al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture:* vol. 11, nos. 3-4, January-June 1994.

Addi, Lahaouari. «The Islamist Challenge: Religion and Modernity in Algeria.» *Journal of Democracuy:* vol. 3, October 1992.

———. «Islamist Utopia and Democracy.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science:* Novmber 1992.

Adelowo, Dada. «The Concept of Tauhid in Islam: A Theological Review.» *Islamic Quarterly:* vol. 35, no. 1 1991.

El-Affendi, Abdelwahab. «Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa.» *African Affairs:* vol. 89, no. 358, July 1990.

Afshari, Reza. «An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights.» *Human Rights Quarterly*: vol. 16, May 1994.

Ahady, Anwar-ul-Haq. «The Decline of Islamic Fundamentalism.» *Journal of Asian and African Studies:* vol. 27, nos. 3-4, 1992.

Ahmad, Feroz. «Islamic Ressertion in Turkey.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, April 1988.

———. «Politics and Islam in Modern Turkey.» *Middle Eastern Studies:* no. 27, January 1991.

Ahrari, M. Ehsan. «Islam as a Source of Conflict and Change in the Middle East.» *Security Dialogue:* vol. 25, no. 2, 1994.

Ajami, Fouad «The Sorrows of Egypt.» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 5, September-October 1995.

Alrawi, Karim. «Goodbye to the Enlightenment. (Religious Intolerance in Egypt).» *Index on Censorship*: vol. 23, nos. 1-2, May-June 1994.

Altman, I. «Islamic Movements in Egypt.» *Jerusalem Quarterly*: vol. 10, Winter 1979.

Amawi, Abla. «Democracy Dilemmas in Jordan.» *Middle East Report*: vol. 22, no. 174, January-February 1992.

Amuzegar, Jehangir. «Islamic Fundamentalism in Action: The Case of Iran.» *Middle East Policy*: vol. 4, nos. 1-2, September 1995.

———. «The Truth and Illusion of Islamic Fundamentalism.» *SAIS Review*: vol. 13, Summer-Fall 1993.

Anderson, Gerald (ed.). «Challenge of Islam for Christian Missions.» *International Bulletin of Missionary Research*: vol. 17, 1993.

Anderson, Lisa. «Liberalism in Northern Africa.» *Current History*: vol. 89, no. 546, April 1990.

———. «Liberalism, Islam, and the Arab State.» *Dissent*: vol. 41, no. 4, Fall 1994.

———. «Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa.» *Daedalus*: no. 120 (3), Summer 1991.

———. «Qadhdhafi and His Opposition.» *Middle East Journal*: vol. 40, no. 2, Spring 1986.

———. «Remaking the Middle East: The Prospects for Democracy and Stability.» *Ethics and International Affairs*: vol. 6, 1992.

———. «The State in the Middle East and North Africa.» *Comparative Politics*: vol. 20, no. 1, 1987.

Ansari, Hamied. «The Islamic Militants in Egyptian Politics.» *Journal of International Middle East Studies*: vol. 16, 1984.

Anwar, Ibrahim. «The Ummah and Tomorrow's World.» *Futures*: vol. 23, no. 3, April 1991.

Aoude, Ibrahim G. «From National Bourgeois Development to Infitah: Egypt 1952-1992.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 16, no. 1, Winter 1994.

Arat, Yesim. «Islamic Fundamentalism and Women in Turkey.» *Muslim World*: vol. 80, no. 1, 1990.

Askari, H. «Khomeini and Non-Muslims.» *Encounter:* no. 7, January 1981.

Avinery, Shlomo. «Beyond Return Saddam: The Arab Trauma.» *Dissent:* vol. 48, Spring 1991.

———. «The Return to Islam.» *Dissent*: vol. 40, Fall 1993.

Ayat, Sencer. «Patronage, Party and State: The Politicization of Islam in Turkey.» *Middle East Journal:* vol. 50, Winter 1996.

Ayoob, Mohammed. «The Revolutionary Thrust of Islamic Political Traditions.» Third Wolrd Quarterly: vol. 3, no. 2, April 1981.

———. «Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Compared.» *Asian Survey:* vol. 19, no. 6, June 1979.

Ayubi, Nazih. «The Political Revival of Islam: The Case of Egypt.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 12, 1980.

Al-Azami, Tarik Hamdi. «Review Article: Abdullah Al-Ahsan: Religion, Identity, and State in Modern Islma.» *Muslim World:* vol. 48, nos. 3-4, July-October 1994.

Al-Azm, Sadiq. «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches (Part 1).» South Asia Bulletin: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East: vol. 13. nos. 1-2, 1993.

———. «Islamic Fundamentlism Reconsidered: A Critical Outline of Problems. Ideas and Approaches (Paer 2).» *South Asia Bulletin: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East:* Vol. 14, no. 1, 1994.

Azzam, Maha. «The Gulf Crisis: Perceptions in the Muslim World.» *International Affairs*: vol. 67, July 1991.

Babeair, Abdulwahab Saleh. «Contemporary Islamic Revivalism: A Movement or a Moment?.» *Islamic Quarterly*: vol. 37, no. 1, 1993.

Baker, Raymond William. «Afraid for Islam: Egypt's Muslim Centrists Between Pharaohs and Fundamentalists (Religion and Politics).» *Daedalus*: vol. 20, no. 3, Summer 1991.

Barron, M. «Mauritania.» *Middle East Review*: vol. 20, 1994-1995.

Batatu, H. «Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects.» *Middle East Journal*: vol. 35, no. 4, Autumn 1981.

Beheshti, Ayatollah. «Autobiography.» *Echo of Islam*: vol. 1, no. 6, September 1981.

Ben Bella, Ahmed. «A Time for Peace in Algeria.» *World Today*: vol. 51, no. 11, November 1995.

Benin, J. «Terrorism, Class and Democracy in Egypt.» *Middle East Report*: vol. 24, no. 190, September-October 1994.

Bennoune, Karima. «Algerian Women Confront Fundamentalism.» *Monthly Review*: vol. 46, no. 4, September 1994.

Bennoune, Mahfoud. «Algeria's Facade of Democracy.» *MERIP Reports*: vol. 20, no. 2, 1990.

Bill, James A. «Power and Religion in Revolutionary Iran.» *Middle East Journal*: vol. 36, Winter 1982.

———. «Resurgent Islam in the Persian Gulf.» *Foreign Affairs*: vol. 63, Fall 1984.

Birtek, Faruk and Binnaz Toprak. «The Conflictual Agendas of Neo-liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting History.» *Praxis International*: vol. 3, no. 2, 1993.

Brumberg, Daniel. «Islam, Elections and Reform in Algeria.» *Journal of Democracy*: vol. 2, no. 1, Winter 1991.

———. «Prospects for a Democratic Bargain in Algeria.» *American Arab Affairs*: vol. 36, 1991.

Budeiri, Musa K. «The Nationalist Dimension of Islamic Movements in Palestinian Politics.» *Journal of Palestine Studies:* vol. 24, Spring 1995.

Bulliet, Richard W. «The Future of the Islamic Movement: The Israeli-PLO Accords.» *Foreign Affairs*: vol. 72, November-December, 1993.

Campo, Juan Eduardo. «The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic Discourse and the Islamic Question in Egypt.» *Contention: Debates in Society, Culture, and Science*: vol. 4, Spring 1995.

Cantouri, Louis J. (ed.). «Democratization in the Middle East.» *American-Arab Affairs*: vol. 36, Spring 1991.

Carapico, Sheila. «Elections and Mass Politics in Yemen.» *Middle East Report*: vol. 26, no. 6 (185), November-December 1993.

———. «From Ballot Box to Battlefield: The War of the Two Alis.» *Middle East Report*: vol. 24, no. 5, September-October 1994.

Cassandra [Pseudonym]. «The Impending Crisis in Egypt.» *Middle East Journal*: vol. 49, Winter 1995.

Castagno, Alphonso A. «The Republic of Somalia: Africa's Most Homogenous State?.» *Africa*: vol. 5, July 1960.

Chafri, Farida Faouzia. «When Galileo Meets Allah (Islam: The Politics of Monontheism).» *New Perspectives Quarterly*: vol. 11, no. 2, Spring 1994.

Chehabi, Houchang E. «Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?.» *Daedalus*: vol. 102, no. 3, Summer 1991.

Chiriyankandath, J. «The Policies of Religious Identity: A Comparison of Hindu Nationalism and Sudanese Islamism.» *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*: vol. 23, no. 1, 1994.

Chizik, I. «Political Parties in Syria.» *Journal of the Royal Central Asian Society*: vol. 22, no. 1, October 1935.

Choueiri, Youssef M. «Theoretical Paradigms of Islamic Movements.» *Political Studies*: vol. 41, no. 1, March 1993.

Christelow, A. «Ritual, Culture and Politics of Islamic Reformism in Algeria.» *Middle Eastern Studies*: vol. 23, no. 4, July 1987.

Cigar, Norman. «Islam and the State in South Yemen: The Uneasy Coexistence.» *Middle Eastern Studies*: vol. 26, no. 2, April 1990.

Collins Dunn, M. «Islamist Parties in Democratizing States: A Look at Jordan and Yemen.» *Middle East Policy*: vol. 2, no. 2, 1993.

Cronje, S. «Mauritania.» *Middle East Review*: vol. 19, 1993-1994.

Dallal, Ahmad S. «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 113, no. 3, July-September 1993.

Deeb, Marius. «Radical Political Ideologies and Concepts of Property in Libya and South Yemen.» *Middle East Journal*: vol. 40, no. 3, Summer 1986.

———. «Shia Movemets in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis, and Links with Iran and Syria.» *Third World Quarterly*: vol. 10, April 1988.

Deeb, Mary-Jane. «Militant Islam and the Politics of Redemption.» *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*: no. 524, November 1992.

———. «New Thinking in Libya.» *Current History*: vol. 89, April 1990.

Dekmejian, R. Hrair. «The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives.» *Middle East Journal*: vol. 34, Winter 1980.

———. «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

Deng, Francis M. «Egypt's Dilemmas on the Sudan.» *Middle East Policy*: vol. 4, September 1995.

Dresch, Paul and Bernard Haykel. «Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.» *International Journal of Middle East Studies*: no. 27, November 1995.

Dunn, Michael Collins. «Islamic Activists in the West: A New Issue Produces Backlashes.» *Middle East Policy*: vol. 3, Winter 1994.

———. «Fundamentalism in Egypt.» *Middle East Policy*: vol. 2, no. 3, Summer 1993.

———. «Revivalist Islam and Democracy: Thinking About the Algerian Quandary.» *Middle East Policy*: vol. 1, no. 2, Spring 1992.

Duran, Khalid. «Islamism and Power Politics: The Case of Sudan.» *Aussenpolitik* (English Edition): vol. 45, no. 2, 1994.

Eickelman, Dale F. «Islamic Liberalism Strikes Back.» *Middle East Studies Association Bulletin*: vol. 27, no. 2, December 1993.

Entelis, John P. «Political Islam in Algeria: The Nonviolent Dimension.» *Current History*: vol. 94, no. 588, January 1995.

——— and James P. Piscatori. «Democratization and Islam.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.

Esposito, John L. «The Persian Gulf War, Islamic Movements and the New World Order.» *Iranian Journal of International Affairs*: vol. 5, no. 2, 1993.

———. «Political Islam: Beyond the Green Menace.» *Current History*: vol. 93, January - December 1994.

Ezzati, Abul-Fazl. «The Spirit of Islamic Revolution: Government and Constitution.» *Islamic Defence Review*: vol. 6, no. 3, 1980.

Fadlallah, Muhammad Hussein. «The Discovery of Lebanese Shi'a.» *Third World Quarterly*: vol. 10, April 1988.

———. «Islamic Resistance in Lebanon and the Palestinian Uprising: The Islamic Jihad Perspective.» *Middle East Insight*: vol. 5, no. 6, 1988.

Falk, Richard. «In Search of a New World Model (The Emerging World Order After The Cold War).» *Current History*: vol. 92, April 1993.

Fandi, Mamoun. «Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?.» *Middle East Journal*: vol. 48, Autumn 1994.

Farah, Caesar. «Political Dimensions of Islamic Fundamentalism.» *Digest of Middle East Studies*: vol. 5, Spring 1996.

Farley, Jonathan. «The Maghreb's Islamic Challenge.» *World Today*: vol. 47, nos. 8-9, August-September 1991.

Filali-Ansary, Abdou. «Islam and Liberal Democracy: The Challenge of Secularizations.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, 1996.

Flint, Julie. «In the Name of Islam.» *Africa Report*: vol. 40, May-June 1995.

Flores, Alexander. «Secularism, Integralism and Political Islam.» *Middle East Report*: vol. 23, no. 4 (183), July-August 1993.

Fluehr-Lobban, Carolyn. «Islamization in Sudan: A Critical Assessment.» *Middle East Journal*: vol. 44, no. 4, Autumn 1990.

———. «Islamization of the Law in the Sudan.» *Legal Studies Forum*: vol. 10, no. 2, 1987.

Gallagher, Nancy E. «Islam v. Secularism in Cairo: An Account of the Dar Al-Hikma Debate.» *Middle Eastern Studies*: vol. 25, no. 2, April 1989.

Gauch, Sarah. «Terror on the Nile.» *Africa Report*: vol. 38, May-June 1993.

Gause III, F. Gregory. «Sovereignty, Statecraft and Stability in the Middle East.» *Journal of International Affairs*: vol. 45, no. 2, Winter 1992.

Ghabra, Shafeeq. «Democratization in a Middle Eastern State: Kuwait, 1993.» *Middle East Policy*: vol. 3, no. 1, 1994.

———. «Kuwait: Elections and Issues of Democratization in a Middle Eastern State.» *Digest of Middle East Studies*: vol. 3, no. 1, Winter 1992.

Ghaffari, Reza. «The Economic Consequences of Islamic Fundamentalism in Iran.» *Capital and Class*: no. 56, Summer 1995.

Glosemeyer, Iris «The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993: Practicing Democracy.» *Orient*: vol. 34, no. 3, 1993.

Goldberg, Ellis. «Smashing Idols and the State: The Protestant Ithaca and Egyptian Sunni Radicalism.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 33, January 1991.

Gole, Nilufer. «Secularism and Islamism in Turkey: The Making and Counter-making of Elites and Counter-Elites.» *Middle East Journal*: vol. 51, no. 1, Winter 1997.

Green, J. D. «Islam, Religiopolitics, and Social Change: A Review Article.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 27, April 1985.

Hadar, Leon T. «What Green Peril?.» *Foreign Affaris*: vol. 72, no. 2, Spring 1993.

Haddad, Yvonne Y. «Islamic 'Awakening' in Egypt.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 9, Summer 1987.

———. «Islamists and the 'Problem of Israel': The 1967 Awakening.» *Middle East Journal*: vol. 46, no. 2, Spring 1992.

———. «The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb.» *Middle East Journal*: vol. 37, no. 1, 1983.

Haghayeghi, Mehrdad. «Politics and Ideology in the Islamic Republic of Iran.» *Middle Eastern Studies*: vol. 29, no. 1, January 1993.

Haider, Gulzar. «An 'Islamic Future' Without a Name (Islam and the Future).» *Futures*: vol. 23, April 1991.

Haireche, Abdel-Kader and Azzedine Layachi. «National Development and Political Protest: Islamists in the Maghreb Countries.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 14, nos. 2-3, Spring-Summer 1992.

Hale, Sondra. «Gender Politics and Islamization in Sudan.» *South Asia Bulletin*: vol. 14, no. 2, 1994.

———. «The Rise of Islam and Women of the National Islamic Front in Sudan.» *Review of African Political Economy*: vol. 19, no. 54, July 1992.

Halliday, Fred. «The Politics of 'Islam': A Second Look.» *British Journal of Political Science*: vol. 25, July 1995.

Hamad, Wadood. «The Dialectics of Revolutionary Islamic Thought and Action.» *Arab Review*: vol. 2, no. 3, 1994.

Hamdani, Abbas. «Islamic Fundamentalism.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 4, no. 4, Fall 1993.

Hamdi, Mohamed Elhachmi. «Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, 1996.

Hamzeh, A. Nizar. «Lebanon's Hizbullah: From Islamic Revolution to Parliamentary Accommodation.» *Third World Quarterly*: vol. 14, no. 2, 1993.

——— and H. Dekmejian. «The Islamic Spectrum of Lebanese Politics.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*: vol. 15, no. 3, 1993.

——— and ———. «A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 28, no. 2, May 1996.

Harik, Iliya. «Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World.» *Journal of Democracy*: vol. 5, no. 3, July 1994.

Hatem, Mervat F. «Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist View Really Differ?.» *Middle East Journal*: vol. 48, 1994.

Heper, Metin. «Islam and Democracy in Turkey: Toward Reconciliation?.» *Middle East Journal*: vol. 51, no. 1, Winter 1997.

———. «Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective.» *Middle East Journal*: vol. 35, no. 3, Summer 1981.

Hermida, Alfred. «Algeria: Taking Responsibility.» *Middle East*: no. 222, April 1993.

———. «The State and Islam.» *Africa Report*: vol. 39, no. 5, September-October 1994.

Higueras, G. «Hasan al-Turabi: Islamism will Engulf North Africa.» *Middle East Quarterly*: vol. 1, no. 6, 1994.

Hooglund, Eric. «Iranian Populism and Political Change in Gulf.» *Middle East Report*: vol. 22, no. 174 (1), January-February 1992.

Hottinger, Arnold. «How Dangerous is Islamism?.» *Swiss Review of World Affairs*: January 1994.

Hovsepian, Nubar. «Competing Identities in the Arab World. (Continuity and Transformation: The Modern Middle East).» *Journal of International Affairs:* vol. 49, no. 1, Summer 1995.

Hudson, Michael. «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the

Arab World.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.

———. «Unhappy Yemen: Watching the Slide Toward Civil War.» *Middle East Insight*: vol. 10, nos. 4-5, May-August 1994.

Humphreys, R. Stephen. «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria.» *Middle East Journal*: vol. 30, 1979.

Hunter, Shireen T. «Islamic Fundamentalism: What it Really is and Why it Frightens the West.» *SAIS Review*: vol. 6, Winter-Spring 1986.

Hyman, Anthony. «Islamic Bogeymen.» *World Today*: vol. 46, nos. 8-9, August-September 1990.

———. «The Muslim Fundamentalism.» *Conflict Studies*: no. 174, 1985.

Ibrahim, Saad Eddin. «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 12, no. 4, December 1980.

———. «Egypt's Islamic Activism in the 1980s.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, April 1988.

———. «Egypt's Islamic Militants.» *MERIP Reports*: no. 103, 1982.

———. «Islamic Activism: A Rejoinder.» *Security Dialogue*: vol. 25, no. 2, 1994.

———. «An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 4, Spring 1982.

Iratni, Belkacem and Mohand Salah Tahi. «The Aftermath of Algeria's First Free Local Elections.» *Government and Opposition*: vol. 26, Autumn 1991.

Islam Khan, Zafarul. «Hukumat-e Islami: Imam Khumayni's Contribution to Islamic Political Thought.» *Al-Tawhid*: vol. 10, nos. 2 - 3, 1992-1993.

Jacobs, Scott H. «The Sudan's Islamization.» *Current History*: vol. 84, May 1985.

Jawad, Haifaa. «Pan-Islamism in the Middle East: Prospects and Future.» *Islamic Quarterly*: vol. 37, no. 3, 1993.

Jelloun, Tahar Ben. «Laughing at God in North Africa.» *New Perspectives Quarterly*: vol. 11, no. 2, Spring 1994.

Jubran, Michel and Laura Drake. «The Islamic Fundamentalist Movement in the West Bank and Gaza Strip.» *Middle East Policy*: vol. 2, no. 2, Spring 1993.

Kadioglu, Ayse. «Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

Kaplan, Robert D. «Eaten From Within.» *Atlantic Monthly*: November 1994.

Karabell, Zachary. «The Wrong Threat: The United States and Islamic Fundamentalism.» *World Policy Journal*: vol. 12, no. 2, Summer 1995.

Kazancigil, Ali. «Democracy in Muslim Lands: Turkey in Comparative Perspective.» *International Social Science Journal*: vol. 43, no. 128, May 1991.

Kazemi, Farhad. «Models of Iranian Revolution, the Road to the Islamic Revolution, and the Challenge of Civil Society.» *World Politics*: vol. 47, no. 4, July 1995.

Kechichian, J. A. «Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-'Utaybi's 'Letters to the Saudi People'.» *Muslim World*: vol. 50, January 1990.

Keddie, Nikki R. «Pan-Islam as Proto-nationalism.» *Journal of Modern History*: vol. 41, no. 1, 1969.

Kelidar, Abbas. «States without Foundations: The Political Evolution of State and Society in the Arab East.» *Journal of Contemporary History*: vol. 28, no. 2, 1993.

Kepel, Gilles. «Islamists Versus the State in Egypt and Algeria.» *Daedalus*: vol. 124, Summer 1995.

Kerr, David A. «The Challenge of Islamic Fundamentalism for Christians.» *International Bulletin of Missionary Research*: vol. 17, October 1993.

Khashan, Hilal. «The Development Programs of Islamic Fundamentalist Groups in Lebanon as a Source of Popular Legitimation.» *Islam and the Modern Age*: vol. 25, no. 2, 1994.

«Khomeini's Leaden Legacy (Islamic Fundamentalists Rule Iran's Politics).» *Middle East*: no. 221, March 1993.

Kjorlien, Michele L. «Hamas: In Theory and Practice.» *Arab Studies Journal*: vol. 1, Fall 1993.

Knudsen, Erik L. «Hafiz al-Assad, Islamic Fundamentalism and the Syrian State: An Analysis of Fundamentalist Opposition to the Bathist-Alawite Political/Military Complex.» *Current World Leaders*: vol. 37, April 1994.

Kodmani-Darwish, Bassma. «Arafat and the Islamists: Conflict or Cooperation?.» *Current History*: vol. 95, January 1996.

Kopanski, A. Bogdan. «Namik Kemal: A Pioneer of Islamic Revival.» *Muslim World League Journal*: vol. 15, 1988.

Kramer, Gudrun. «The Change of Paradigm: Political Pluralism in Contemporary Egypt.» *Peuples Mediterraneens*: October 1987 - March 1988.

———. «Islamist Notions of Democracy?.» *Middle East Report*: vol. 23, no. 4 (183), July-August 1993.

———. «Liberalization and Democracy in the Arab World.» *Middle East Report:* vol. 22, no. 174 (January-February 1992).

Kramer, Martin. «Islam Versus Democracy (Future of Islamic Fundamentalism).» *Commentary*: vol. 95, January 1993.

Kucukcan, Talip. «The Nature of Islamic Resurgence in Near and Middle Eastern Muslim Societies.» *Hamdard Islamicus*: vol. 1, no. 2, Summer 1991.

———. «Some Reflections on the Wahhabiya and the Sanusiya Movements: A Comparative Approach.» *Islamic Quarterly*: vol. 37, no. 4, 1993.

Kushner, David. «Turkish Secularists and Islam.» *Jerusalem Quarterly*: vol. 38, 1986.

Lambton, Ann K. S. «A Reconsideration of the Position of the Marja'al-Taqlid and the Religious Institution.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.

Landau, Jacob M. «The National Salvation Party in Turkey.» *Asian and African Studies*: vol. 11, 1976.

Langewiesche, William. «The World in its Extreme.» *Atlantic*: vol. 268, no. 5, November 1991.

Lawson, Fred H. «Social Basis of the Hama Revolt.» *MERIP Reports:* vol. 12, November-December 1982.

Layachi, Azzadine. «Government, Legitimacy and Democracy in Algeria.» *Maghreb Reports*: vol. 1, no. 1, January-February 1992.

Leach, Hugh. «Observing Islam from Within and Without.» *Asian Affairs*: vol. 21, no. 1, February 1990.

Leca, Jean.«Dossiers et documents: Algérie: Sur quelques aspects de la violence politique; présentation du dossier.» *Maghreb-Machrek*: no. 141, juillet-septembre 1993.

Lee, Jeffrey. «Islam Cements the Bonds of Resistance (Hamas Islamist Resistance Movement).» *Middle East*: no. 224, June 1993.

Lefebvre, Jeffrey A. «Post-Cold War Clouds on the Horn of Africa: The Eritrea-Sudan Crisis.» *Middle East Policy*: vol. 4, September 1995.

Lefresne, Bernard. «Les Islamistes Yemenites et les elections.» *Maghreb-Machrek*: no. 141, juillet-septembre 1993.

Lesch, Ann Mosely. «A View from Khartoum.» *Foreign Affairs*: vol. 65, no. 4, Spring 1987.

Leveau, Rémy. «Tunisie: Equilibre interne et environnement arabe.» *Maghreb-Machrek*: no. 124, avril 1989.

Lewis, Bernard. «Islam and Liberal Democracy.» *Atlantic Monthly*: vol. 271, no. 2, February 1993.

———. «The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West, and Why Their Bitterness Will Not Easily be Mollified.» *Atlantic Monthly*: vol. 266, no. 3, September 1990.

Lewis, I. M. «Modern Political Movements in Somaliland.» *Africa*: vol. 28, no. 3, July 1958, and vol. 28, no. 4, October 1958.

Lowrie, Arthur L. «The Campaign Against Islam and American Foreign Policy.» *Middle East Policy*: vol. 4, September 1995.

Maghraoui, Abdeslam. «Problems of Transition to Democracy: Algeria's Short-Lived Experiment with Electoral Politics.» *Middle East Insight*: vol. 8, July-October 1992.

Makinda, Samuel M. «Iran, Sudan and Islam.» *World Today*: vol. 49, no. 6, June 1993.

Malik, Hafeez. «Islamic Political Parties and Mass Politicization.» *Islam and the Modern Age:* vol. 3, no. 2, 1972.

Mallat, Chibli. «Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, April 1988.

Marchal, Voir Roland. «Le Soudan entre islamisme et dictature militaire.» *Maghreb-Machrek*: no. 137, juillet-septembre 1992.

Marr, Phebe. «The Islamic Revival: Security Issues.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 3, no. 4, Fall 1992.

Marshall, Phil. «Bookwatch: Islamic Activism in the Middle East.» *International Socialism*: vol. 60, 1993.

Mattoon, Scott. «Egypt: A Sense of Foreboding.» *Middle East*: no. 219, January 1993.

McMillan, Joseph. «Saudi Arabia: Culture, Legitimacy, and Political Reform.» *Global Affairs*: vol. 7, Spring 1992.

Milani, Mohsen M. «Harvest of Shame: Tudeh and the Bazargan Government (Mehdi Bazargan's Provisional Revolutionary Government in Iran).» *Middle Eastern Studies*: vol. 29, no. 2, April 1993.

Miller, Judith. «The Challenge of Radical Islam.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 2, Spring 1993.

———. «Faces of Fundamentalism: Hassan al-Turabi and Muhammad Fadlallah.» *Foreign Affairs*: vol. 73, November-December 1994.

Moallem, Minoo. «Ethnicite et rapports de sexes: Le Fondamentalisme

Islamique en Iran [Ethnicity and Gender Relations: Islamic Fundamentalism in Iran].» *Sociologie et societes*: vol. 24, autumn 1992.

———. «The Ethnicity of an Islamic Fundamentalism: The Case of Iran.» *South Asia Bulletin*: vol. 12, no. 2, Fall 1992.

Mohamed, Yasien. «Islamization. A Revivalist Response to Modernity.» *Muslim Education Quarterly*: vol. 10, no. 2, Winter 1993.

Mohammed, Nadir A. L. «Militarization in Sudan: Trends and Determinants.» *Armed Forces and Society*: vol. 19, no. 3, 1993.

Mohtahed-Zadeh, Pirouz. «A Geopolitical Triangle in the Persian Gulf: Actions and Reactions among Iran, Bahrain and Saudi Arabia.» *Iranian Journal of International Affairs*: vol. 6, nos. 1-2, 1994.

Monshipouri, Mahmood and Christopher G. Kukla. «Islam, Democracy and Human Rights: The Continuing Debate in the West.» *Middle East Policy*: vol. 3, no. 2, Spring 1994.

Mortimer, Robert A. «Algeria: The Clash between Islam, Democracy and the Military.» *Current History*: vol. 92, January 1993.

——— «Islam and Multiparty Politics in Algeria.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 4, Autumn 1991.

Moussalli, Ahmad S. «Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic State.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 4, no. 2, 1993.

———. «Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and Shura.» *Middle East Studies*: vol. 30, no. 1, 1994.

———. «Islamist Perspectives of Regime Political Response: The Cases of Lebanon and Palestine.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 18, no. 3, Summer 1996.

———. «Sayyid Qutb: The Ideologist of Islamic Fundamentalism.» *Al-Abhath*: vol. 38, 1990.

———. «Sayyid Qutb's View of Knowledge.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 7, no. 3, 1990.

———. «Two Tendencies in Modern Islamic Political Thought: Modernism and Fundamentalism.» *Hamdard Islamicus*: vol. 16, no. 2, 1993.

———. «The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy.» *Islamic Quarterly:* vol. 37, no. 3, 1993.

Munson, Henry, Jr. «Morocco's Fundamentalists.» *Government and Opposition*: vol. 26, no. 3, Summer 1991.

———. «The Social Base of Islamic Militancy in Morocco.» *Middle East Journal*: vol. 40, no. 2, Spring 1986.

Murphy, Caryle. «The Business of Political Change in Egypt.» *Current History*: vol. 94, no. 588, January 1995.

Musa, Kaval. «Politique et theologie: L'Impact sur les mouvements islamistes.» *Les Cahiers de l'Orient*: no. 34, 1994.

Musallam, Adnan. «Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 4, 1993.

Muslih, Muhammad Y. «Arafat's Dilemma.» *Current History*: vol. 94, January 1995.

——— and Augustus Richard Norton. «The Need for Arab Democracy.» *Foreign Policy*: vol. 83, Summer 1991.

Mutalib, Hussin. «Islamic Resurgence and the Twenty-First Century: Redefining the Old Agendas in a New Age.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 13, no. 1, Spring 1996.

Nafi, Basheer. «Contemporary Islamic Political Forces: Traditional or Modern.» *Arab Review*: vol. 3, no. 1, 1994.

Na'im, Abdullahi Ahmed. «Constitutionalism and Islamization in the Sudan.» *Africa Today*: vol. 136, nos. 3-4, 1989.

Nasr, Seyyed Vali Reza. «Religious Modernism in the Arab World, India and Iran: The Perils and Prospects of a Discourse.» *Muslim World*: vol. 83, no. 1, January 1993.

Nasrin, T. «On Islamic Fundamentalism.» *Humanist* (Buffalo): vol. 56, no. 4, July-August 1996.

Nehme, M. G. «Islamic Constraints on the Capitalist State of Saudi Arabia.» *East West Review*: vol. 2, no. 4, June 1995.

———. «Saudi Arabia 1950-1980: Between Nationalism and Religion.» *Middle Eastern Studies*: vol. 30, no. 4, 1994.

———. «Saudi Development Plans: Between Capitalist and Islamic Values.» *Middle Eastern Studies*: vol. 30, no. 3, 1994.

———. «The Shifting Sands of Political Participation.» *Orient*: vol. 36, no. 1, 1995.

Nielsen, J. S. «Will Religious Fundamentalism Become Increasingly Violent?.» *International Journal on Group Rights*: vol. 2, 1994.

Noorbaksh, Mehdi. «The Middle East, Islam and the United States: The Special Case of Iran (US and Threat of Islamic Fundamentalism).» *Middle East Policy*: vol. 2, no. 3, Summer 1993.

Noorozi, Touraj. «The Ideological Encounter between Shi'i Islam and Marxsim: The Impact of Sadr al-Din al-Shirazi's Philosophy on the

Polemics of Islamic Revolution.» *Civilizations*: vol. 43, no. 1, 1994.

Norton, Augustus Richard. «Breaking Through the Wall of Fear in the Arab World.» *Current History*: vol. 91, no. 561, January 1992.

———. «Changing Actors and Leadership Among the Shiites of Lebanon.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 482, November 1985.

———. «The Challenge of Inclusion in the Middle East.» *Current History*: vol. 94, January 1995.

———. «The Future of Civil Society in the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 47, no. 2, Spring 1993.

Ochsenwald, William. «Saudi Arabia and the Islamic Revival.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, August 1981.

Ogutcu, Mehmet. «Islam and the West: Can Turkey Bridge the Gap?.» *Futures*: vol. 26, no. 8, October 1994.

Omar, Ahmed. «Quelques aspects de la sismicite de Republique de Djibouti, annees 1991 et 1992.» *Sciences et Environnement*: vol. 9, 1994.

———, P. Carmagnolle and Abdillahi Abar. «La Crise sismique du mois d'avril 1990.» *Sciences et Environnement*: vol. 9, 1994.

Openshaw, M. «Religion and Regime Legitimacy: The Al-Saud, Wahhabism, and Saudi Arabian Politics.» *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies*: vol. 1, no. 2, 1994.

Paris, Jonathan S. «When to Worry in the Middle East (Threat from Islamic Fundamentalism).» *Orbis*: vol. 37, Fall 1993.

Perthes, Volker. «Problems with Peace: Post-war Politics and Parliamentary Elections in Lebanon.» *Orient*: vol. 33, no. 3, 1992.

Peters, Rudolph. «Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Shari'a.» *Arab Law Quarterly*: vol. 3, no. 3, 1988.

Pieterse, Jan Nederveen. «Fundamentalism Discourse: Enemy Images.» *Women against Fundamentalism Journal*: vol. 1, no. 5, 1994.

Pipes, Daniel. «Islam's Intramural Struggle.» *National Interest*: no. 35, Spring 1994.

———. «There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Iran.» *National Interest*: no. 41, Fall 1995.

Piro, Timothy. «Parliament, Politics, and Pluralism in Jordan: Democratic Trends at a Difficult Time.» *Middle East Insight*: vol. 8, no. 1, July-October 1992.

Piscatori, James P. and John L. Esposito. «Democratization and Islam.» *Middle East Journal*: vol. 45, no. 3, Summer 1991.

Porteous, Tom. «The Islamisation of Modernity.» *Middle East*: no. 220, February 1993.

Precht, Henry. «Ayatollah Realpolitik.» *Foreign Policy*: vol. 70, Spring 1988.

Ramazani, R. K. «Church and State in Modernizing Society: The Case of Iran.» *American Behavioral Scientists*: vol. 7, no. 7, January 1964.

———. «Constitution of the Islamic Republic of Iran.» *Middle East Journal*: vol. 34, no. 2, Spring 1980.

Al-Rasheed, Madawi. «Saudi Arabia's Islamic Opposition.» *Current History:* vol. 95, January 1996.

Rath, Kathrine. «The Process of Democratization in Jordan.» *Middle Eastern Studies*: vol. 30, no. 3, 1994.

Reed, Stanley. «The Battle for Egypt.» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 4, September-October 1993.

Regan, D. «Islamic Resurgence: Characteristics, Causes, Consequences and Implications.» *Journal of Political and Military Sociology*: vol. 21, no. 2, 1993.

Ritcheson, Philip L. «Iranian Military Resurgence: Scope, Motivations, and Implications for Regional Security.» *Armed Forces and Society: An Interdisciplinary Journal*: vol. 21, no. 4, Summer 1995.

Roberson, B. A. «Islam and Europe: An Enigma of a Myth?.» *Middle East Journal:* vol. 48, no. 2, Spring 1994.

Roberts, Hugh. «The Algerian State and the Challenge of Democracy.» *Government and Opposition*: vol. 27, no. 4, Autumn 1991.

———. «Radical Islam and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, 1988.

Roberts, John. «Prospects for Democracy in Jordan.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 13, Summer-Fall 1991.

Robins, Philip. «Jordan's Election: A New Era?.» *Middle East Report*: May-August 1990.

Robinson, Glenn E. «The Role of Professional Middle Class in the Mobilization of Palestinian Society: The Medical and Agricultural Committees.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 25, no. 2, May 1993.

Ronen, Y. «Sudan (Jumhuriyyat al-Sudan).» *Middle East Contemporary Survey*: vol. 15, 1991-1993.

Rowland, Jacky. «Tunisia: 'More Repressive Than Ever'.» *Africa Report*: vol. 37, September-October 1992.

Al-Rumaihi, Mohammad. «Kuwait: Oasis of Liberalism?.» *Middle East Quarterly*: vol. 1, September 1994.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate.» *Middle East Report*: no. 183, July-August 1993.

Sagiv, David. «Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt.» *Middle Eastern Studies*: vol. 28, no. 3, July 1992.

Said, Abdul Aziz. «Islamic Fundamentalism and the West.» *Mediterranean Quarterly*: vol. 3, Fall 1992.

Saif, W. «Human Rights and Islamic Revivalism.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 5, no. 1, 1994.

Saikal, Amin. «The West and Pos-Khomeini Iran.» *World Today:* vol. 49, October, 1993.

Salamé. Ghassan. «Islam and Politics in Saudi Arabia.» *Arab Studies Quarterly:* vol. 9, Summer 1987.

———. «Islam and the West.» *Foreign Policy:* no. 90, Spring 1993.

Salih, Kamal Osman. «Kuwait's Parliamentary Elections: 1963-1985: An Appraisal.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies:* vol. 16, no. 2, 1992.

Sammut. Dennis. «Libya and the Islamic Challenge.» *World Today:* vol. 50, October 1994.

Satloff, Rober B. «Jordan Looks Inward.» *Current History*. vol. 89, no. 544, February 1990.

Schliefer, S. Abdullah. «Jihad: Modernist Apoplogies, Modern Apologetics.» *Islamic Quarterly:* vol. 28, no. 1, 1984.

Schmid, E. «Turkey: Rising Power of Islamic Fundamentalism.» *Women against Fundamentalism Journal:* vol. 1, no. 6, 1994.

Schraeder, P. J. «Ethnic Politics in Djibouti: From Eye of the Hurricane to Boiling Cauldron.» *African Affairs:* vol. 92, no. 367, April 1993.

Seman, Wanis A. «The Double-edged Challeng of Islamic Fundamentalism.» *Mission Studier:* vol. 11, no. 2, 1994.

Shadid, Mohammed K. «The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza.» *Third World Quarterly:* vol. 10, no. 2, April 1998.

Sheikh-Abdi Abdi. «Ideology and Leadership in Somalia.» *Journal ofModern African Studies:* vol. 19, no. 1, 1981.

Sherman, Alfred. «A New Algerian War?.» *World Today:* vol. 48, March 1992.

Sherwood, W. B. «The Rise of Justicce Party in Turkey.» *World Politics:* vol. 20, 1986.

Shirley, Edward G. «Is Iran's Present Algeria's Future?.» *Foreing Affairs:* May-June 1995.

Sick, Gary. «Iran The Adolescent Revolution.» *Journal of International Affairs:* vol. 49, no. 1, Summer 1995.

Sid-Ahmed, Mohamed. «Cybernetic Colonialism and the Moral Search.» *New Perspectives Quarterly:* vol. 11, no. 2, Spring 1994.

Sihbudi, Riza. «Islamic Fundamentalism and Democratization in the Middle East.» *Iranian Journal of International Affairs:* vol. 6, nos. 1-2, Spring-Summer 1994.

Singh, D. «Djibouti: The Enigma of the Horn of Africa.» *Africa Quarterly:* vol. 9, 1994.

Sivan, E. «The Islamic Republic of Egypt.» *Orbis*: vol. 31, Spring 1987.

Solh, Ragid. «Islamist Attitudes Towards Democracy: A Review of the Ideas of Al-Ghazal, Al-Turabi and 'Amara.» *British Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 20, 1993.

Sours, Martin H. «Saudi Arabia's Role in the Middle East: Regional Stability Within the New World Order.» *Asian Affairs:* vol. 18, Spring 1991.

Tahi, Mohand Salah. «The Arduous Democratisation Process in Algeria.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 30, no. 3, September 1992.

Taji-Farouk, Suha. «A Case-Study in Contemporary Political Islam and the Palestine Question: The Perspective of Hizb al-Tahrir.» *Studies in Muslim-Jewish Relations*: vol. 2, 1995.

———. «From Madrid to Washington: Palestinian Islamist Response to Israeli-Palestinian Peace Settlement.» *World Faiths Encounter*: vol. 9, November 1994.

———. «Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al-Nabahani's Reading of the Canonical Text Sources of Islam.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 11, no. 3, Fall 1994.

Tal, Lawrence. «Dealing With Radical Islam: The Case of Jordan.» *Survival*: vol. 37, no. 3, Autumn 1995.

———. «Is Jordan Doomed? The Israeli-PLO Accord.» *Foreign Affairs*: vol. 72, November-December 1993.

Tessler, Mark and Jolene Jesse. «Gender and Support for Islamist Movements: Evidence from Egypt, Kuwait, and Palestine.» *Muslim World*: vol. 86, no. 2, 1996.

Tetreault, Mary Ann. «Gulf Winds: Inclement Political Weather in the Arabian Peninsula.» *Current History*: vol. 95, no. 597, January 1996.

Tibi, Bassam. «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 37, no. 1, Winter 1983.

Al-Turabi, Hassan. «The Islamic Awakening's New Wave.» *New Perspective Quarterly:* vol. 10, Summer 1993.

Techaschel, Joachim. «Algeria Torn between Fundamentalism and Democracy.» *Aussenpolitik:* vol. 44, no. 1, 1993.

Vandenbroucke, Lucien S. «Why Allah's Zealots? A Study of the Causes of Islamic Fundamentalism in Egypt and Saudi Arabia.» *Middle East Review*: vol. 16, Fall 1983.

Vandewalle, Dirk. «From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia.» *Middle East Journal*: vol. 42, no. 4, Autumn 1988.

Viorst, Milton. «Sudan's Islamic Experiment.» *Foreign Affairs*: vol. 74, May-June 1995.

Voll, John L. «Political Crisis in Sudan.» *Current History*: vol. 89, no. 546, April 1990.

———. «The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 10, 1979.

Waltz, Susan. «The Islamist Appeal in Tunisia.» *Middle East Journal*: vol. 40, no. 4, Autumn 1986.

Warburg, Gabriel R. «From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan.» *Der Islam*: vol. 70, no. 1, 1993.

———. «The Sharia in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983-1989.» *Middle East Journal*: vol. 44, no. 4, Autumn 1990.

Ware, L. B. «The Role of the Tunisian Military in the Post-Bourguiba Era.» *Middle East Journal*: vol. 39, no. 1, Winter 1985.

Waterbury, John. «Corruption, Political Stability and Development: Comparative Evidence from Egypt and Morocco.» *Government and Opposition*: vol. 11, no. 4, Autumn 1976.

Watt, William Montgomery. «Islamic Fundamentalism.» *Studia Missionalia*: vol. 41, 1992.

White, Jenny B. «Islam and Democracy: The Turkish Experience.» *Current History:* vol. 94, no. 588, January 1995.

«Wisdom of the Mosque.» *Index on Censorship*: vol. 23, May-June 1994.

Wright, Robin. «Islam's New Political Face.» *Current History*: vol. 90, no. 552, January 1991.

Yavuz, M. Hakan. «Turkey's Imagined Enemies: Kurds and Islamists.» *World Today*: vol. 52, no. 4, April 1996.

Zartman, I. William. «Democracy and Islam: The Cultural Dialectic.» *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*: no. 524, November 1992.

Zebiri, Kate. «Islamic Revival in Algeria: An Overview.» *Muslim World*: vol. 83, nos. 3-4, July-October, 1993.

Zoubir, Yahia H. «Algeria's Multi-Dimensional Crisis: The Story of a Failed State-building Process.» *Journal of Modern African Studies*: vol. 32, December 1994.

———. «Stalled Democratization of an Authoritarian Regime: The Case of Algeria.» *Democratization*: vol. 2, Summer 1995.

Conferences

Academic Freedom in Africa . Edited by Mahmood Mamdani and Mamadou Diouf. Dakar, Senegal: Codesria; Oxford: Distributors, ABC, 1994.

Contemporary Syria: Liberalization between Cold War and Cold Peace. Edited by Eberhard Kienle; Preface by Patrick Seale. London: British Academic Press in Association with the Centre of Near and Middle Eastern Studies, School of Oriental and African Studies, University of London; New York: St. Marin's Press, 1994.

The Decolonization of Africa: Southern Africa and the Horn of Africa. New York: UNOPUB, 1982.

Fundamentalism in Comparative Perspective. Edited by Lawrence Kaplan. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1992.

God and Man in Contemporary Islamic Thought: Proceedings of the Philosophy Symposium Held at the American University of Beirut, February 6-10, 1967. Edited with Introduction by Charles Malik. Beirut: American University of Beirut, 1972. (Centennial Publications)

Iranian Revolution and the Islamic Republic: Proceedings of a Conference. Edited by Nikki R. Keddie and Eric Hooglund. [Washington, DC]: Middle East Institute in Cooperation with Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982.

Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East. Timothy D. Sisk. Washington, DC: United States Institute of Peace, 1992. (Perspectives Series)

Islam in a Changing World: Europe and the Middle East. Edited by Anders

Jerichow and Jrgen Baek Simonson. Richmond, Surrey: Curzon, 1997.

Islam in the Political Process. Edited by James P. Piscatori. [London]: Royal - Institute of International Affairs; Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983.

Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan. Edited by Gabriel R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt. New York: Greenwood Press, 1983.

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism: Hearings before the Subcommittee on Europe and the Middle East of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, Ninety-ninth Congress, First Session, June 24, July 15, and September 30, 1985. Washington, DC: U.S.G.P.O., 1985.

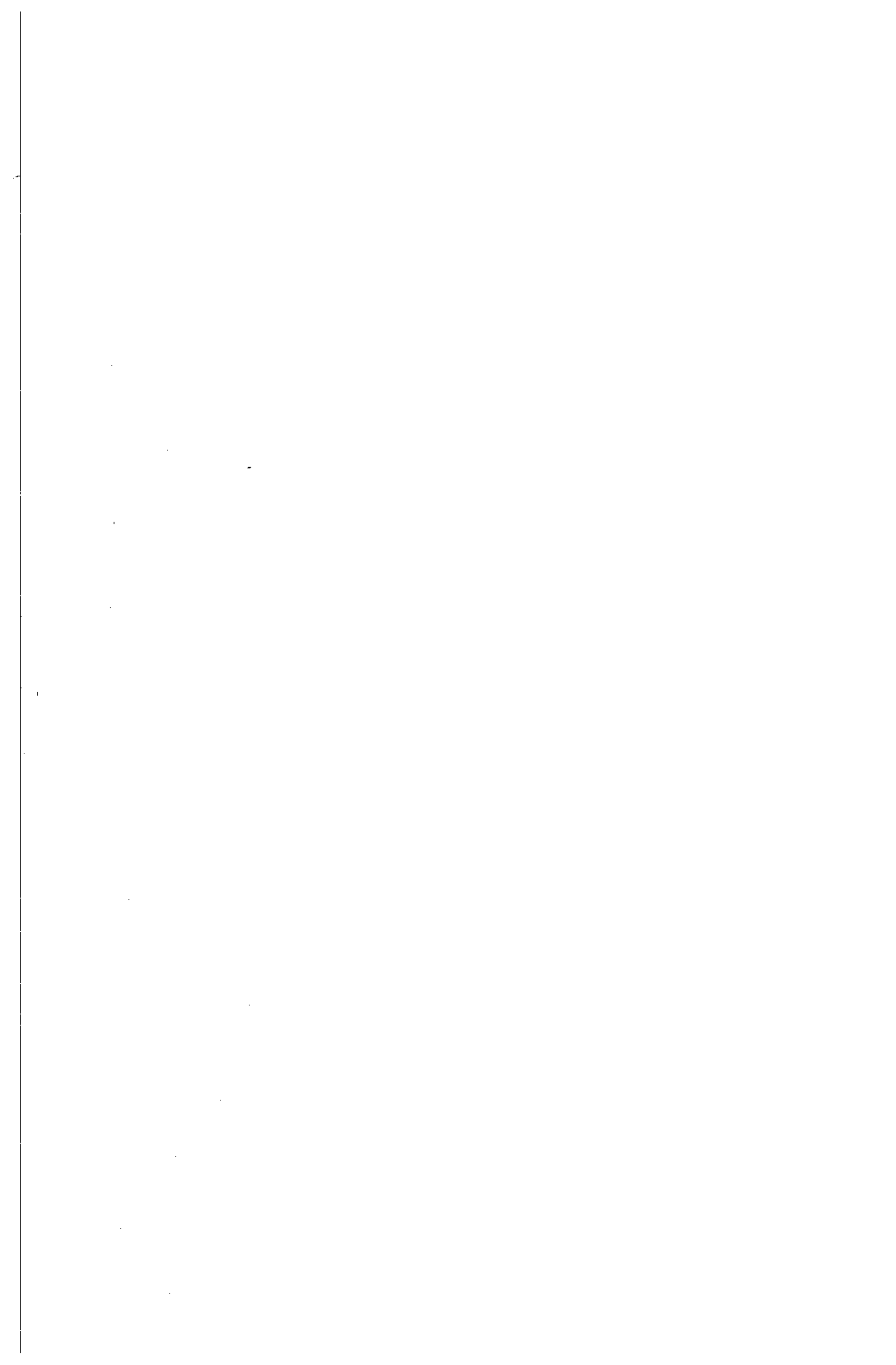
The Islamic Impulse. Edited by Barbara Freyer Stowasser. London: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, George Town University, 1987.

Muslim-Jewish Encounters: Intellectual Traditions and Modern Politics. Edited by Ronald L. Nettler and Suha Taji-Farouki. Amsterdam, Netherlands: Harwood Academic, 1998. (Studies in Muslim-Jewish Relations; v. 4)

The Search for Identity: Ethnicity, Religion and Political Violence. By Yusuf Bangura. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development. [1994]. (Occasional Paper; no. 6)

Social and Economic Development of Libya. Edited by E. G. H. Joffé and K. S. Mclachlan. Wisbech, Cambridgeshire, England: Middle East and North Africa Studies Press; Boulder, CO: Westview Press, 1982.

State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s. Edited by Metin Heper and Ahmet Evin. Berlin; New York: W. De Gruyter, 1988.



هذا الكتاب

...تهدف هذه الموسوعة التاريخية والسياسية والاجتماعية إلى تزويد القارئ بالمعلومات الضرورية والمداخل التحليلية للأفكار والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الأساسية الخاصة بالجماعات الأصولية الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي وإيران وتركيا، مثل الشورى والحاكمية والجهاد وعالمية الإسلام وجاهلية العالم وفق وجهات نظر الحركات الأصولية نفسها.

إنها موسوعة تتضمن الشخصيات الرئيسية والثانوية للحركات الإسلامية جميعها، بالإضافة إلى الأصوليين المستقلين. وقد بذل فيها جهدٌ خاص لربط المداخل ذات العلاقة لكي يتمكن القارئ من تشكيل صورة أكثر شمولية. أما مداخلها المرتبة ترتيباً هجائياً توخياً لتيسير الطلب فتُحيل القارئ على مداخل أخرى تفسح في المجال لضرورة الإلمام بالاختلافات السياسية والفكرية الأساسية بين الإسلاميين إن من ناحية بناء خطاباتهم الأيديولوجية أو سلوكهم السياسي.

المؤلف

- د. أحمد الموصللي هو من مواليد بيروت عام ١٩٥٦.
- تخرج في جامعة الأزهر عام ١٩٨٠، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ميريلاند الأمريكية.
- أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأميركية في بيروت، وله مؤلفات عديدة.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولارا
أو ما يعادلها


ISBN 9953-82-034-1